Renovatio

Genova - gennaio-marzo 1972 - anno VII - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO

rivista
di
teologia e cultura

XXII FASCICOLO

Sono a disposizione,
a prezzo di copertina,
numeri arretrati.

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 • N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1972 - anno VII - numero 1

SOMMARIO

* Il terzo sinodo

ARTICOLI:

7 **Luigi Bogliolo** - L'uomo nella storia dell'essere.

23 **Edoardo Benvenuto** - Quale giustizia?

NOTE:

39 *Francesco Spedalieri* - L'assunzione di Maria nella sacra Scrittura.

51 *Gianni Baget Bozzo* - Per una teologia dell'eschaton.

59 *Filippo Liverziani* - Umanesimo e rivoluzione (I).

69 *Tiburzio Lupo* - La storia evolutiva del matrimonio secondo Schillebeeckx.

82 *Francesco M. Sole* - Il ripudio nella Bibbia.

LIBRI:

97 **Recensiti:** « Adam et le Christ » di P. Lengsfeld / « Gnosis and New Testament » di R. McL. Wilson / « Storia e dogma » di J. Ratzinger / « Mon ange marchera devant toi » di G. Huber / « New Testament theology » di J. Jeremias / « La morte felice » di A. Camus / « Uscire dall'utopia » di R. Dahrendorf / « Le symbolisme eucharistique aux origines de l'Eglise » di J. M. Dufort / « La condition collegiale des prêtres au III siècle » di A. Vilela / « The christology of early jewish christianity » di R. N. Longenecker / « Saggezza antica » di L. Gallinari / « Lo spirito del popolo » di F. Castro / « L'impegno del cristiano nel mondo » di H. U. von Balthasar / « Il crepuscolo dello scientismo » di G. Sermonti / « Pour commenter la Génèse » di Emmanuel / « Freud e la religione » di A. Plè / « Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alain de Lille » di R. Javelet / « Paul apôtre martyr » di J. Colson / « Filosofia del linguaggio » di A. G. Manno.

POSTILLE:

137 Gesù e la politica *(Gianni Baget Bozzo)* - La dialettica di Mao *(Gianni Baget Bozzo)* - La riscoperta dell'ebraismo *(Domenico Petri)* - « Una spada ti trapasserà l'anima » *(Dénise Judant)*.

Il terzo sinodo

Il sinodo celebrato dal 30 settembre al 6 novembre 1971 è stato senza dubbio il fatto più importante della Chiesa nell'ultimo periodo di tempo. La ragione di questa importanza sta nei gravi argomenti che aveva in oggetto e nella sua positiva conclusione.

La nostra rivista non può tacerne. Il primo impegno nostro è valutarne la reale importanza. Essa la si inquadra solamente, e con verità, in alcune considerazioni sulla portata del sinodo.

Si tratta di una istituzione meramente canonica, dovuta all'autorità del sommo pontefice. Non è quindi organo di diritto divino. Ha valore consultivo, anche se non è escluso che il sommo pontefice possa, ove creda, delegare al sinodo una capacità deliberativa. In questo caso la sorgente del valore decisorio resterebbe sempre il potere delegato dal sommo pontefice.

Non si può negare che l'istituzione sia tuttavia in rodaggio e attenda dall'esperienza migliori indicazioni per il suo regolamento giuridico e procedurale.

Tutto questo va considerato se si vuol misurare con esattezza che cosa ci si doveva aspettare dal sinodo. Infatti, posti chiari i termini della sua obbiettiva consistenza, si comprende che non apparteneva al sinodo una funzione dottrinale quale quella del sommo pontefice o di un concilio ecumenico. Il sinodo poteva esprimere il suo consenso su verità già certe, portare luce su questioni opinabili, esprimere in forma di consiglio indirizzi su questioni pratiche.

Alla dimenticanza di questa fondamentale valutazione si deve l'errore commesso dalla molta stampa deformante, che ne ha distorto funzioni, comportamento, risultati.

Il sereno giudizio sul sinodo 1971, il terzo se si tiene conto di quello straordinario del 1969, può essere riassunto nei punti seguenti.

1. Il risultato del sinodo è stato positivo, anzi, si può dire, felice. Innanzi tutto si è avuta l'unanime affermazione del primato del sommo pontefice, che venne espressa fortemente nella deliberazione di rimettere tutti gli atti al papa, perché, per la sua suprema autorità, ne disponesse a suo beneplacito. Questo accadde all'unanimità il penultimo giorno. In secondo luogo il sinodo si espresse all'unanimità, almeno morale, quanto al mantenimento nella Chiesa latina della legge del celibato ecclesiastico, che si volle integra anche da quella frazione minoritaria che avrebbe desiderato, entro strette condizioni, una concessione del presbiterato, per gravissime ragioni, a coniugati di « più che matura età ».

Ben più generale attenzione ebbe dai padri la santificazione,

lo spirito evangelico dei presbiteri e la loro indipendenza da impegni meramente terreni, non sufficientemente giustificati dal collegamento coll'impegno apostolico.

In questo senso è legittimo dire che il sinodo ebbe l'indirizzo di un ritorno alla forma apostolica invece che un avvio alla liberalizzazione degli obblighi sacerdotali. L'informazione che i partecipanti ottennero dagli interventi, dai « circuli minores » e dagli incontri privati, estesa al mondo intero, fu preziosa e talvolta rivelatrice. Il contenuto, il tono, l'apostolica chiarezza, soprattutto dei padri provenienti dai Paesi di obbedienza marxista, furono preziosi per tutti e rivelarono che dove si sono fatte dolorose esperienze sulla nullità dei principi materialistici (sorgente di quasi tutti gli errori moderni), la logica e l'ortodossia sono intatte in modo sorprendente.

2. E tuttavia il sinodo rimase incompleto. Mancò il tempo per elaborare un definitivo documento, da presentare al sommo pontefice, sul « Sacerdozio ministeriale », anche se si avvicinò ad una conclusione. Il tema « sulla giustizia nel mondo » ebbe il tempo di raccogliere le aspirazioni di tutti i popoli, ma non di elaborarsi compiutamente, specialmente nell'aspetto caratteristico di quello che tocca alla Chiesa fare. Vorremmo aggiungere: di quello che solo la Chiesa può fare, perché è vano sperare giustizia, se non funziona la coscienza ed è vano sperare funzioni molto la coscienza senza il presidio della religione. Fu certo l'incompletezza della quale il sinodo si accorse assai bene, quando cominciò a prolungare il suo programma di sedute, che suggerì i desideri espressi dal cardinale Duval, presidente delegato alla seduta di chiusura, quando, nell'indirizzo al papa, chiese per i futuri sinodi tempi più brevi ed argomenti meno gravi e meno impegnativi.

3. Una coscienza ricca e meditata sul valore di esperienze ed avventure che hanno talvolta resi perplessi molti parve emergere da questo sinodo. Lo mette in evidenza l'attesa, fuori del sinodo, di taluni che ne speravano la liberazione dagli obblighi sacerdotali e magari dalla stessa legge di Dio. Costoro furono assai delusi. Il sinodo nel suo complesso, colla serietà dei suoi membri, tutti gravati di forti responsabilità, camminò nella linea della Chiesa di tutti i tempi. Probabilmente le ultime sagge parole del cardinale Duval, hanno indicati i veri termini per i sinodi futuri.

Infatti le istituzioni meramente canoniche hanno un assoluto bisogno di guardare sempre alla parola di Dio, alla divina tradizione, restando nella comune logica del buon senso. Con umiltà e timor di Dio.

ARTICOLI

L'uomo nella storia dell'essere

LUIGI BOGLIOLO

Oggi il pensiero di san Tommaso d'Aquino è oppostamente interpretato. Dall'angolo visuale della filosofia laicista egli è un teologo puro, veduto dalla teologia impegnata è puro filosofo. Due interpretazioni così universalmente diffuse che non occorre fare nomi... Sono due estremi e come tutti gli estremi si toccano. La cultura laica lo rifiuta come filosofo, certa cultura teologica lo rifiuta come teologo. In superficie vi sono ragioni per l'uno e per l'altro atteggiamento. Il guaio non sta nel vedere in Tommaso due distinte componenti: la filosofica e la teologica, quanto piuttosto nel vederle esclusivisticamente, come se la filosofia non possa convivere con la teologia né questa con quella. L'opposta interpretazione del tomismo è la logica sequela di un pregiudizio dogmatico oggi largamente diffuso: l'antagonismo irriducibile tra fede e ragione, tra razionalismo e fideismo, tra un umanesimo chiuso e una supposta disumanità del cristianesimo. Esponente tipico di questa mentalità e, per ciò stesso, indice dell'attualità del suo pensiero sia presso i filosofi che presso i teologi è senza dubbio M. Heidegger, che non esita ad affermare che la filosofia cristiana è un «ferro di legno» (Einführung in die Philosophie, pp. 5-6), anzi un circolo quadrato e più che un circolo quadrato (Nietzsche, II, p. 132). Il circolo e il quadrato hanno almeno in comune d'essere figure spaziali, commenta Heidegger; filosofia e cristianesimo non hanno affatto nulla in comune. Tra di loro vi è alterità assoluta, totale incompatibilità. Dove vi è l'uno non vi può essere l'altra: dove vi è la filosofia non vi può essere la teologia e viceversa. E' uno dei dogmi più diffusi nella cultura contemporanea laicista e cattolica, fondato su motivazioni diametralmente opposte. Il laicismo passa un colpo di spugna sul termine «fede», sopprimendolo interamente: la fede sarebbe la distruzione della ragione; per salvare questa è necessario distruggere quella. Si direbbe che la fede non appartenga al dominio umano, che si trovi al di fuori dell'ambito dell'uomo. Se la filosofia è essenzialmente l'uomo, la fede è, per ciò stesso, disumana, anzi antiumana. Supponendo che l'uomo possa essere insieme filosofo e cristiano, sorge naturalmente il problema: in tal caso è possibile che nella stessa persona convivano insieme fede e ragione? Se sono del tutto estranee fra loro non

vi è alcuna possibile comunione, ma assoluta estraneità, più che tra circolo e quadrato. Che senso ha una simile affermazione? Non pone la contraddizione totale, l'assurdo nella vita dell'uomo che volesse essere insieme filosofo e credente? Se non è possibile che filosofia e teologia stiano insieme, il filosofo deve ritenersi un superuomo rispetto al credente. Evidentemente vale il discorso inverso: il cristiano dovrà ritenersi superiore alla comune condizione umana.

Heidegger e tutti coloro che ritengono impossibile la compresenza di fede e di filosofia nell'uomo è il razionalismo condotto alle sue estreme conseguenze. Quei teologi che hanno in orrore la filosofia annientatrice della fede a cominciare, essi pensano, dall'ellenizzazione del cristianesimo con i padri della Chiesa, in primo luogo di sant'Agostino (è esattamente ciò che pensa Heidegger), cadono senz'avvedersene in una specie di neofideismo, assai più radicale che quello del secolo scorso.

Il razionalismo che ripone l'Assoluto nella ragione, con tutti i suoi limiti, i suoi dubbi, le sue incertezze apre la via allo scetticismo in tutte le sue sfumature, come lo mostra l'agnosticismo di tipo kantiano e quello di tipo heideggeriano. L'uno e l'altro sono forme di pessimismo antropologico, come lo è lo scetticismo di tutti i tempi.

Implicitamente il neofideismo dei teologi d'oggi accetta il pessimismo antropologico della filosofia attuale. Precludere all'uomo la possibilità di una conoscenza trascendente l'umano (com'è ad esempio la conoscenza per fede) è arbitraria limitazione del nostro spazio mentale. La fede, nel suo significato autentico, è sviluppo dall'interno della capacità della ragione. Agostino e Tommaso furono sommi filosofi, perché sommi credenti. La libertà di movimento di pensiero è ampliata dagli orizzonti della fede che dilatano quelli della ragione. Nulla vi è di più naturale per la ragione che la verità comunicata all'uomo dall'autore stesso della ragione. Le verità della fede sono soprannaturali nel senso etimologico del termine greco («upér») come corrispondente al latino «per» come particella intensificante e potenziante la parola a cui si aggiunge, come ad esempio « pergrande » nel senso di grandissimo. La fede è supernaturale, nel senso che è più ragione, e perciò più se stessa all'interno della fede che fuori di essa. La ragione non trova un limite ma un nuovo vigore, una nuova espansione nella fede stessa. Negare questa possibilità per il razionalismo è logico, ma anche comodo e semplicistico. La vita è più complessa e più ricca di tutte le teorie filosofiche.

E' cosa non meno arbitraria e comoda negare il valore della ragione per rifugiarsi nella «sola fides», esasperando la retorica opposizione pascalliana tra il Dio di Abramo, di Isacco e di Gia-

cobbe (il Dio cristiano) e il Dio dei filosofi. Ciò include un'insipienza autolesionistica in pieno contrasto con i migliori fermenti della cultura cristiana contemporanea, così acutamente individuati dal secondo concilio Vaticano. Una simile teoria è la fine dell'ecumenismo e implica l'impossibilità della comunione umana tra tutti gli uomini al di sopra di tutti i limiti storici e geografici. Sotto sotto vi è del manicheismo e del razzismo in pieno contrasto con i principi elementari della fede cristiana. Tra tutti gli uomini, di qualunque luogo e di qualunque tempo, è possibile una comunione e una convergenza di pensiero e di sentimenti, anteriore e superiore a tutte le opposizioni e divergenze. La comunione intersoggettiva della famiglia umana a tutti i livelli ha una priorità costitutiva, essenziale rispetto a tutte le divergenze e le disparità esteriori di stile e di espressioni linguistiche e artistiche. Nessuna disùguaglianza di linguaggio e di mentalità è capace di spezzare la sostanziale comunione umana. Le differenze hanno lo scopo di rompere la monotonia della comunione stessa, per dar risalto alla reciproca universale complementarietà. Senza la priorità della comunione non sarebbe mai possibile l'ecumenismo, né la storicità (non diciamo « storicismo ») dell'uomo, l'universale vocazione dell'uomo al cristianesimo.

Disprezzare quale ellenizzazione il concetto di Dio come Essere assoluto, in opposizione al Dio-Persona della Bibbia e del cristianesimo, significa mettere al bando quella porzione di umanità che è né più né meno che il popolo greco, da dove ha origine la nostra civiltà, esprimentesi nei massimi geni dell'arte, della politica e della letteratura e della filosofia. Vedere una totale eterogeneità tra Dio nella concezione dei greci e Dio nella concezione ebraica è, in fondo, sconfessare noi stessi, è fare del razzismo, come se qualcuno oggi ci venisse a dire che il popolo africano è del tutto eterogeneo al cristianesimo perché è portato a concepire Dio soprattutto come Vita suprema, anziché come Essere supremo o Persona suprema. L'opposizione tra il Dio dei cristiani e il Dio dei filosofi cela una mentalità discriminatrice tra il popolo greco e il popolo ebraico che non possiamo accettare. Una discriminazione che, di fatto, per il laicismo razionalista significa inferiorità del popolo greco e superiorità del popolo ebraico. Non è soltanto un atteggiamento della cultura d'oggi. La filosofia tedesca, specialmente dell'idealismo trascendentale e del romanticismo, vede nel popolo greco la sola umanità autentica. Là è il modello di ogni religione. La teologia pura viceversa vede nella stessa filosofia greca una forma inferiore di cultura rispetto a quella ebraica. E' un tema che meriterebbe un più ampio sviluppo. In primo luogo occorre risolutamente affermare il primato della comunione e della convergenza, sulle diversità e divergenze.

Soltanto una mentalità piccina non riesce a vedere quanto vi sia di profondamente comune tra il contenuto di Dio, Essere supremo, e Dio, suprema Persona. Sono due nozioni che si arricchiscono e chiariscono a vicenda, così come i grandi concetti della filosofia orientale possono chiarire e completare quelli della filosofia occidentale. Un diverso modo d'intendere le cose è gretto provincialismo. La mania di esasperare le differenze conduce sempre a conclusioni negative. Né si tratta di facile irenismo a tutti i costi. E' questione di individuare l'autentica metodologia realistica al di sopra di ogni schema preconcetto. L'antagonismo esasperato tra il Dio cristiano e il Dio dei filosofi finisce per ricadere in una forma di sistematismo aprioristico del tutto contrario allo spirito del nostro tempo. Il gusto di far stridere le divergenze e gli antagonismi è una forma di pazzia intellettuale. Le vere ragioni di questa volontà disgregatrice a tutti i costi sono molte. Non ultima la concezione meramente fenomenistica dell'uomo frutto delle così dette « scienze umane », non di rado poco scientifiche e poco umane, non tanto per ciò che dicono (molte cose sono di grandissimo aiuto al progresso del sapere umano), quanto per ciò che tacciono. Dicono molte cose interessanti, sradicate spesso dal fondo metafisico unicamente capace di tenerle saldamente unite. Né intendiamo una qualsiasi metafisica sistematica, ma semplicemente la metafisica umana: la capacità di cogliere le cose assai più a fondo di quanto non possa fare la scienza puramente fenomenica.

DALL'ONTOLOGIA ALL'ANTROPOLOGIA

Tommaso d'Aquino non è meno filosofo che teologo, né meno teologo che filosofo. Le due qualifiche vanno sempre insieme: quanto miglior filosofo, tanto miglior teologo e viceversa. La sua opera principe è senza dubbio la « Somma teologica ». Fu questo lo scopo primo della sua formidabile attività letteraria: dare una chiara sistemazione alla Sapienza cristiana.

Il ciclo dialettico della « Somma teologica » anziché far perno sull'uomo in se stesso, «sine addito», fa perno sull'uomo in Cristo. L'itinerario delle cose comincia da Dio, scende irradiandosi nell'infinita moltitudine delle creature che si ricapitolano tutte nel Cristo, in quo, cum quo, per quem, ritornano a Dio. Le cose procedono da Dio e ritornano a Dio, mediante il Cristo. Così è distribuita la «Somma teologica», come tutti ben sappiamo. All'interno di questo itinerario nettamente cristiano si può agevolmente intravedere, quasi in filigrana, un altro circolo delle cose chiaramente sottinteso, la trama della « Somma filosofica », se Tommaso avesse avuto

intenzione di scriverla. Da Dio procede la molteplicità delle creature, che tutte si assommano nell'uomo, mediante il quale tutte tornano a Dio. Abbiamo detto « un itinerario sottinteso, ma non troppo ». Chi legge lo splendido prologo al Commento del terzo Libro delle Sentenze di Pietro Lombardo, dove tratta dell'Incarnazione, può facilmente rendersi conto come traspaia la «Somma filosofica» (o antropologica) nella «Somma teologica».

Egli vede nell'Incarnazione realizzarsi quanto si dice, in figura, nell'Ecclesiaste: « Ad locum unde exeunt, flumina revertuntur, ut iterum fluant » (I,7). I fiumi della divina generosità si ricompongono in Cristo, per riversarsi, arricchiti, più copiosamente sull'umanità. Dal punto di vista puramente umano, il luogo di raccolta di tutti i fiumi della divina generosità è l'uomo.

Purtroppo con la caduta, ha fallito in questo suo compito. Il cristianesimo apporta un chiarimento: l'uomo divenuto incapace di adempiere questa sua funzione fuori del Cristo, riformato in Lui, con Lui e per Lui, l'adempie infallantemente. E' la differenza sostanziale tra la sapienza cristiana e quella puramente umana: l'uomo in Cristo, centro dell'itinerario cristiano della realtà; l'uomo stesso al centro dell'itinerario filosofico della realtà.

« Flumina ista sunt naturales bonitates quas Deus creaturis influit, ut esse vivere, intelligere et huiusmodi... Locus unde exeunt ista flumina ipse Deus est... Ista flumina in aliis creaturis inveniuntur distincta; sed in homine quodammodo omnia congregantur. Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales » (Prol. in III L. Sent.).

Dio è il luogo dove si trovano eminentemente e dal quale procedono le perfezioni di tutte le creature. I fiumi sono le perfezioni disseminate da Dio nelle creature: l'essere che nei gradi superiori è vita e conoscenza intellettuale. Queste «naturales bonitates», che nelle altre creature si trovano scisse e divise come in altrettanti rivoli, torrenti e fiumi, nell'uomo vengono, in certo senso, tutte ricomposte e riunificate, come nel mare. L'uomo coaduna in sé quanto di perfezione ontologica vi è negli esistenti infraumani. Ecco in che modo l'ontologia si trasfigura in antropologia. Non si tratta di un'antropologia esclusivamente soggettiva, svuotata dei valori oggettivi, come avviene in Kant e nell'idealismo, ma di un'antropologia ricolma e debordante di tutti valori oggettivi, un'antropologia super-ontologica di tanto superiore all'ontologia della rimanente realtà, di quanto l'uomo supera gli altri esistenti. Un'ontologia superiore (non ancora «suprema», quale sarà l'ontologia divina o teologica) dove tutte le perfezioni del mondo infraumano confluiscono nel mare dell'ontologia umana. L'uomo, prima di ogni altra vocazione, ha una vocazione ontologica costitu-

tiva: portare in se stesso tutti i valori del cosmo. Li contiene infatti ontologicamente in quanto sono in lui, in modo eminente, in senso intensivo e qualitativo nella sua perfezione ontologica corporeo-spirituale. Li contiene gnoseologicamente perché conoscere intellettivamente la realtà significa contenere in sé, immedesimato con la realtà del proprio spirito, tutto lo scibile ovvero tutto ciò che esiste perché tutto ciò che esiste è conoscibile. Fino a questo punto il compito dell'uomo rimane puramente strutturale, indipendente dalla sua volontà. Egli è chiamato ad adempiere questo compito in maniera degna dell'uomo, in modo libero e personale, cioè morale. Moralmente l'uomo contiene i valori del mondo in quanto vengono assunti conoscitivamente e volitivamente. La situazione ontologica e gnoseologica dell'uomo da necessaria si cambia in libera e autenticamente personale, genuinamente umana. E' questo il privilegio proprio dell'uomo: avere la capacità di trasformare in morale ciò che è ontologicamente e gnoseologicamente naturale e perciò necessario. La scelta morale coincide con il riconoscimento della dignità della persona umana e con la volontà di non abdicare alla naturale sovranità dell'uomo sulla natura. Per il fatto stesso che l'uomo contiene in sé tutti i valori del mondo, tutta la realtà infraumana si subordina all'uomo come la parte al tutto, come il mezzo al fine. Si può richiamare ed accettare qui il principio kantiano, valido nella misura in cui è cristiano e perciò stesso anteriore a Kant, se non nella lettera, certamente nello spirito: « Opera in modo da trattare l'umanità tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro, sempre e contemporaneamente come fine e non mai semplicemente come mezzo » (Metafisica dei costumi, II, 39).

Né si tratta, come pensa Kant, di un imperativo categorico, di una legge o comando della ragion pura pratica, purificata, cioè svuotata di ogni contenuto oggettivo. Non è un comando cieco piovuto non si sa di dove, ma un dettame che coincide con l'ordine delle cose trascritto, per immedesimazione, nello spirito umano. E' la chiara consapevolezza di una superiorità ontologica sul mondo infraintellettiva presente alla trasparenza spirituale dell'uomo che gli detta come deve agire, se vuole agire in armonia con la sua dignità, cioè in modo conforme alla ragione, capace di valutare le cose e di rendersi conto del posto occupato nel contesto della realtà.

L'agire diviene veramente umano (morale) se corrisponde pienamente alla dignità ontologica umana, inscritta nella trasparenza spirituale dello spirito umano. Solo a questa condizione l'uomo diviene davvero, anche moralmente, il punto dove tutte le perfezioni (le «naturales bonitates» delle creature) confluiscono come i fiumi nel mare. Non una morale sradicata dalla pienezza dell'ontologia e

gnoseologia, ma ricolma delle due e su ambedue fondata. Non un imperativo categorico cieco, ma una luminosa evidenza della posizione che l'uomo occupa nel mondo, della propria trascendenza sulla realtà cosmica, i cui valori contiene in modo eminente. L'ontologia diviene allora antropologia in senso pieno: strutturalmente, gnoseologicamente, moralmente.

L'uomo rimane così la via obbligata del ritorno di tutte le cose al loro Principio. La «Somma teologica» di Tommaso d'Aquino fa perno sul celebre testo paolino: « in ipso condita sunt universa... omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnis in ipso constant... In ipso complacuit omnen plenitudinem in habitare et per eum reconciliare omnia in ipsum... » (Col. I, 15-20). Come la storia umana si ricapitola in Cristo, così la storia ontologica si ricapitola nell'uomo. La ricapitolazione della storia umana in Cristo presuppone e contiene la ricapitolazione della storia ontologica nell'uomo. La ricapitolazione antropologica è contenuta nella ricapitolazione cristiana. La «Somma filosofica» è contenuta nella «Somma teologica». Del resto è sempre stata questa la visuale biblica e cristiana. Senza parlare del racconto biblico della creazione, molto eloquente di per se stesso, il salmo VIII racchiude di fatto l'idea della ricapitolazione di tutto il creato nell'uomo. « Lo hai fatto di poco inferiore agli angeli; lo hai coronato di gloria e di onore; lo hai posto al di sopra di tutte le tue opere. Tutto hai posto sotto i suoi piedi, tutte le pecore e tutti i buoi, gli animali campestri, gli uccelli dell'aria e i pesci che scorrazzano per i mari ». La superiorità eminente dell'uomo sulle creature inferiori non è soltanto una constatazione della ragione (della filosofia e della scienza), ma un dato della rivelazione. Dio non ha soltanto rivelato se stesso all'uomo, ma l'uomo all'uomo.

Tutti gli attributi ontologici della realtà cosmica: la consistenza, l'unità, l'intelligibilità, l'attività, eccetera, valgono in modo eminente dell'essere umano. L'ontologia cosmica svetta nell'ontologia antropologica e questa, a sua volta, costituisce il punto di partenza per il decollo verso l'Assoluto.

DALL'ONTOLOGIA ALLA TEOLOGIA

Il mondo infraumano ha bisogno dell'uomo per ritornare, nell'uomo e con l'uomo, alla sua Sorgente prima. Tutto il cosmo serve all'uomo affinché l'uomo possa prestare ad esso il nobilissimo servizio di riportarlo con sé al Creatore. L'uomo per la sua stessa posizione ontologica è il naturale sacerdote dell'universo, il mediatore necessario tra il cosmo fisico e Dio. E' un compito e una

vocazione inerente alla sua stessa natura, ontologicamente situata al vertice della realtà sensibile. Vocazione e compito ch'egli è tenuto a ratificare con un atto di libera scelta. La decisione di riportare le cose al loro Principio, invocata e attesa da tutte le creature infraumane, dipende unicamente da un atto di libertà dell'uomo. Egli solo ha il potere di ratificare o di rifiutare la sua stessa situazione ontologica; nessun altro essere al di sotto dell'uomo ha questo potere. E' necessitato a rimanere necessariamente dove la sua natura lo pone; non può rifiutare di essere ciò che è. Solo l'uomo ha un potere sul creato: può accettare o ricusare l'ordine stabilito, e perciò stesso può accettare o rifiutare il posto ch'egli occupa nell'insieme della creazione.

Nell'uomo tutta la realtà si personalizza. La persona umana diviene così il fine immediato del cosmo che si personalizza interiorizzandosi nello spirito umano. Tutto diviene persona nella persona umana, tutto diviene coscienza nella coscienza umana, tutto ritorna a Dio sulle ali dell'intelligenza onnicomprensiva dell'essere e sulle ali della libera volontà nella sua tensione al bene totale, la tensione più profonda del mondo.

Il principio prima cristiano che kantiano: « la persona umana non è mai mezzo ma soltanto fine », prende qui tutto il suo significato e assume la sua saldezza ontologica. Una soggettività pura, svuotata della sua interiore pienezza, rimarrà sempre e soltanto una mera affermazione, senza giustificazione.

Come l'ontologia cosmica sfocia naturalmente nell'ontologia umana, così l'ontologia umana sfocia naturalmente nell'ontologia divina, ossia teologica. Uno sfocio naturale che domanda di divenire responsabile, libero, morale, cioè pienamente umano e personale. La pienezza che definisce l'uomo come totalità e universalità ontologica interiore segna la via dell'ascesa dall'ontologia antropologica all'ontologia teologica. Per risalire alla Sorgente dell'essere non occorre uscire dall'uomo. Occorre piuttosto spingersi a fondo nelle profondità ontologiche e gnoseologiche dell'interiorità umana, dov'è presente in modo superiore, con i suoi attributi, le sue strutture, la sua dialettica, la sua tensione, l'intera ontologia del mondo. Occorre ribadire con san Tommaso: «homo est quodammodo totum ens ». La struttura ontologica dell'uomo corona, interpreta e chiarisce la struttura ontologica del mondo. Per sapere dove va il mondo basta sapere dove va l'uomo. Per sapere com'è fatto il mondo vediamo prima com'è fatto l'uomo. La valutazione critica della realtà non va dal mondo all'uomo, ma dall'uomo al mondo. Solo l'interiorità umana permette e rende possibile un giudizio di valore e di significato sull'esteriorità mondana. L'interiorità è giudice dell'esteriorità non viceversa. Su questo punto Agostino e Tommaso d'Aquino vanno perfettamente d'accordo

perché sono ambedue cristiani e tanto migliori filosofi quanto eccellenti cristiani. Soltanto nell'uomo dove la spinta interiore verso l'Assoluto si fa consapevole, il mondo ritrova la giusta via del ritorno alla sua Origine fontale. Siamo giunti così alla chiusura definitiva del ciclo dialettico della realtà: a) da Dio al mondo («locus unde exeunt flumina»), b) dal mondo all'uomo («revertuntur», cioè confluiscono nell'uomo per tornare a Dio mediante l'uomo), c) dall'uomo a Dio («ut iterum fluant»). La divina generosità creatrice è sempre in azione. L'azione creatrice è sempre simultaneamente Principio fontale e Principio finale. Per essere Principio fontale Dio non ha bisogno dell'uomo. Ne ha bisogno perché possa dirsi fattivamente Principio finale. L'uomo è, dunque, un anello necessario del ciclo dell'essere: l'anello che salda insieme il «terminus a quo» con il «terminus ad quem». Ma poiché questo necessario anello s'era spezzato con la caduta originale, fu necessario restaurarlo in tal modo che non avesse a spezzarsi mai più. Il compito dell'homo purus d'ora innanzi sarà assunto dall'Homo Deus. L'Incarnazione ridà il senso all'itinerario dell'essere. Anche da quest'angolo visuale era necessaria l'Incarnazione dopo la caduta dell'uomo. Necessaria anzitutto per la salvezza dell'uomo. La storia della salvezza è, in primo luogo, storia della salvezza umana, ma la salvezza umana contiene la storia della salvezza cosmica, cioè della salvezza dell'intero creato. Dire storia della salvezza è dire esplicitamente storia della salvezza umana, implicitamente storia della salvezza cosmica.

Nella filosofia scolastica si è lungamente discusso sul valore delle vie per provare l'esistenza di Dio. Alcuni scolastici nella prospettiva delle cinque vie tomiste, vedute con mentalità troppo gretta, attribuivano un valore esclusivo al loro significato cosmologico senza dare nessun valore a quelle psicologiche, quasi che il significato cosmologico sia dissociabile da quello psicologico. Le prove cosmologiche riguardano Dio come Principio fontale (Terminus a quo), Causa efficiente prima. Quelle psicologiche riguardano Dio come Principio finale (Terminus ad quem). Il Principio fontale è identicamente il Principio finale, anche se quello segna la direzione della realtà in via di discesa, questo la direzione in ascesa. La via è unica: l'identica via fatta in discesa (da Dio al mondo e all'uomo) o in ascesa dal mondo all'uomo e dall'uomo a Dio. Chi rifiuta la validità della via in ascesa, logicamente deve rifiutare la via in discesa. In questo modo si compromette fatalmente ogni validità alle prove. Viene spezzato l'anello che fonde in un'unica dialettica la realtà in un Alfa che è anche l'Omega. Le prove cosmologiche si chiariscono all'interno delle prove psicologiche dove il «Terminus a quo» (Dio come Principio efficiente) s'identifica con il «Terminus ad quem» (Dio come Principio finale). Le

prove cosmologiche sono la necessaria premessa delle prove psicologiche, come queste ne sono la logica conclusione. Separare le une dalle altre è come separare le premesse dalla conclusione in un sillogismo. L'improvviso taglio che separa le une dalle altre isterilisce il valore di tutte. Certa scolastica ha creato un distacco artificioso e pericoloso tra le une e le altre, tra le prove esteriori e quelle interiori, tra Agostino e Tommaso, giungendo al punto di dichiarare le prove psicologiche o interiori prive di qualsiasi valore, perché partono dalla struttura dello spirito umano in via ascensionale. La struttura dell'uomo contiene e rivela la struttura del cosmo. Negare valore alle prove interiori è inferire un colpo mortale alle stesse così dette vie esteriori. Contengono dunque un'istanza accettabile quelle correnti filosofiche che danno la prevalenza alle prove interiori (vedi l'agostinismo di tutti i tempi). Ciò che non si può accettare è l'esclusivismo: come se nell'interiorità umana non fosse presente e immanente tutta l'esteriorità. Forse una ragione di fondo (anche se non l'unica) di questa situazione è dovuta, in definitiva, al dualismo di tipo cartesiano che ha modellato gran parte del pensiero moderno e contemporaneo «ad imaginem et similitudinem sui», non esclusa la scolastica in certi suoi aspetti. L'uomo è stato spezzato in due: da una parte il corpo, dall'altra lo spirito. Era logico, di conseguenza, optare per le sole prove esteriori o le sole prove interiori. Se valgono le une non possono valere le altre.

A questo punto possiamo ormai rispondere alla domanda così frequentemente ripetuta oggi anche nell'ambito della cultura cattolica e persino teologica: hanno ancora valore le prove tradizionali dell'esistenza di Dio. Più precisamente: hanno ancora valore le cinque vie tomiste, cardine dell'apologetica cristiana di questi ultimi secoli?

La risposta è risolutamente affermativa, ma non senza mettere in rilievo alcune condizioni assolutamente necessarie perché oggi specialmente possano essere sentite e valorizzate.

Non è questione di vedere se il sillogismo della prima, della seconda via, o di tutte le altre sia probante in se stesso. Occorre ampliare la visuale e cominciare dai presupposti. Sgomberare il terreno dagli ostacoli e individuare le condizioni che rendono possibile il cammino.

Il primo scoglio da eliminare è il diffuso pessimismo gnoseologico che è sempre anche pessimismo antropologico. Basta con le piagnucolose geremiadi sui limiti della ragione umana. Lo scetticismo, il problematicismo, il fenomenismo, lo scientismo, lo storicismo, l'esistenzialismo uccidono in partenza il vigore vitale dello spirito umano e poi negano che la ragione possa affermare qualcosa intorno a Dio. La filosofia di Heidegger che non finisce di riba-

dire i limiti della conoscenza umana (l'unico sapere umano sarebbe l'ignoranza) è un gentile invito al suicidio mentale. E' ridicolo, se non fosse tragico e antiumano, pretendere di pronunciarsi positivamente o negativamente intorno a Dio, una volta accettate le premesse heideggeriane.

La filosofia oggi è malata di pessimismo antropologico; è il malanno più diffuso e contagioso.

Né possiamo accettare l'atteggiamento diametralmente opposto dell'eccessivo ottimismo in materia di teologia filosofica, cioè l'ontologismo. Nel secolo scorso, quasi per reazione al pessimismo kantiano, ebbe un momento di grande notorietà per merito di Gioberti che si ispirava al Gerdil e al Malebranche. Dio è il Primo ontologico e il Primo gnoseologico anche per l'uomo: il Primo essere è anche il Primo conosciuto dall'uomo. Prima conosciamo Dio e poi tutte le cose in Dio. Nemmeno questo ottimismo così ingenuo, in pieno contrasto con l'esperienza di ogni giorno, possiamo accettarlo.

Il superamento del pessimismo e dell'ottimismo eccessivo è possibile soltanto a partire dall'esperienza intellettiva dell'esistente sensibile. Non basta dire: noi proviamo Dio a posteriori, senza precisare accuratamente che cosa s'intende con questa espressione. Partire a posteriori non vuol dire soltanto che la nostra conoscenza ha origine dai sensi. Significa molto di più, e cioè: per salire a Dio non abbiamo altra via che l'esperienza, la quale però non è soltanto sensibile, ma anche intelligibile. Mentre i sensi percepiscono e sperimentano le qualità e gli aspetti sensibili delle cose, l'intelligenza percepisce ed esperisce l'esistere stesso delle cose sensibili.

Distaccare, sia pure inavvertitamente, l'esperienza sensibile da quella intelligibile è precludersi la possibilità di giungere all'Assoluto. Come i sensi ci aiutano a penetrare le leggi dei fenomeni, così l'intelligenza ci aiuta a penetrare le leggi dell'essere. La prima condizione per evitare il fallimento di un'impresa così ardua è il ricupero dell'esperienza integrale umana non soltanto in quanto ha due volti, sensibile e intelligibile, ma anche in quanto la percezione dell'atto d'esistere conferisce all'esperienza umana dimensioni immense. Rispetto all'esperienza sensibile quella intelligibile è «onni-esperienza» e perciò esperienza trascendentale, fondamento della filosofia, in questo senso la più realistica delle scienze.

L'esperienza dell'esistere degli esistenti è simultaneamente la conoscenza radicale dell'uomo. Il conoscere inteso come vedere intellettivo è il punto di partenza da cui si svolge ogni nostra conoscenza. E' il punto dove l'uomo prima che ragione si manifesta come intelletto. E' caratteristica dell'intelletto non soltanto l'imme-

diatezza del conoscere, ma anche la totalità. Conoscere intellettivamente l'esistente significa conoscere tutti gli esistenti, almeno in quanto esistono, perché l'atto d'esistere è atto d'ogni atto, perciò onnicomprensivo. E' dunque onnicomprensivo anche l'atto della intelligenza che lo coglie. Qui l'antropologia (cioè lo spirito umano), è già piena di tutto l'essere. Per cercare Dio non è necessario uscire fuori di sé. Piuttosto occorre rientrare in sé, nella propria interiorità. Qui vale in pieno il forte richiamo agostiniano: « non uscire fuori, torna in te stesso! la verità dimora nell'interiorità dell'uomo » (De vera religione, C. 39, P.L. 34, 154). Facendo suoi questi principi, san Tommaso li fonda espressamente sulla radice dell'essere: l'essere è ciò che vi è di più intimo di ogni cosa ed è ciò che è più profondamente immanente in tutto (S. Theol. I, q., a. I). A questo punto lo studio dell'essere si trasfigura tutto nello studio dell'uomo e di Dio e dei suoi rapporti con Lui. Una volta che l'intelletto ha preso possesso dell'atto di essere, tutta la realtà si fa interiore all'uomo. Non è più possibile uscire fuori dall'essere, come non è più possibile uscire fuori di sé. Uno spirito svuotato dell'essere è svuotato della propria interiorità, chiuso in sé come in un carcere. Se l'essere si fa immanente nello spirito, l'interiorità acquista le dimensioni dell'essere.

Alle prove tomistiche come sono state interpretate da molti scolastici è mancata questa profondità interiore. Sono apparse prove più cosmologiche che ontologiche, intese inoltre in senso esclusivistico quasi vi siano soltanto cinque prove possibili e non innumerevoli altre come abbiamo cercato di mettere in rilievo durante l'intero discorso sugli attributi dell'esistente. L'atto d'esistere è onnidimensionale (dimensione di ogni dimensione) perciò è anche onnidirezionale: da ogni dimensione si può partire per raggiungere l'assoluto. Le vie sono tante quanti sono gli attributi e i rapporti costitutivi e dialettici dell'essere, realizzato negli esistenti in linea verticale e orizzontale.

Il significato delle prove tomistiche e non tomistiche è più antropologico che cosmologico, più interiore che esteriore.

Il soggetto in cerca dell'assoluto è carico di tutta la sua oggettività nella quale si fa trasparente tutta l'oggettività e penetra insieme all'interno del mondo e di se stesso, facendosi interprete di ambedue.

All'interno del nostro spirito constatiamo che l'esistere non è l'esistente ma solo il fondamento ultimo immediato dell'esistente. Dunque l'esistente particolare non è per identità (per natura) il suo esistere. Perciò non possiamo dire di nessun esistente particolare: « questo esistente è l'esistere ». L'atto d'esistere di questo esistente costituisce e fonda la sua esistenza concreta, non costituisce la sua natura e perciò non gli appartiene per natura. Questo

esistente particolare concreto partecipa l'esistere come il triangolo di legno partecipa il legno. E' senza dubbio il legno o (altra materia) che rende concreto il triangolo. Eppure per scoprire il fondamento della concretezza del triangolo di legno devo uscire fuori dalla natura del triangolo dove non troverei mai il legno per ricorrere, in definitiva, alla pianta a cui il legno appartiene per natura e per identità. La natura vegetale che è, per natura, lignea, si rivela come il fondamento davvero ultimo della ligneità del triangolo e di qualunque altra cosa che partecipi la natura del legno senza essere legno per natura sua. Tutte le proprietà del legno appartengono per identità (per natura) alla pianta, come tutte le proprietà del triangolo appartengono alla natura del triangolo.

La scoperta dell'essere per natura si rivela come risultato di una ricerca di identità e di autenticità. Mi vedo costretto dall'esigenza dell'esperienza ad affermare l'esistenza dell'Essere per natura tale. La stessa necessità che mi spinge irresistibilmente ad appellarmi alla pianta per spiegarmi come mai questo triangolo sia di legno mi costringe irresistibilmente ad appellarmi all'Esistere, o meglio all'Essere che è tale per identità (per sua natura), per spiegarmi come mai questo esistente partecipi l'essere, pur non essendo per sua natura l'essere, ma uomo o animale o pianta.

La scoperta dell'esistere per natura mi rivela, ad un tempo, l'identità dell'esistere nella sua assoluta purezza, come l'esistente ligneo per natura (la pianta) mi rivela l'identità del triangolo che partecipa il legno. L'Esistere per natura appare come il fondamento davvero risolutivo ultimo dell'autenticità, dell'identità e della concretezza di ogni esistente particolare in linea verticale e in linea orizzontale. L'esistere inoltre, essendo la perfezione e l'atto radicale, è anche la radice risolutiva dalla natura specifica e individuale propria degli esistenti particolari con le loro proprietà, (della natura vegetale, della natura animale, della natura umana con tutte le loro proprietà).

Una riflessione più attenta sulla realtà quale ci viene offerta nell'esperienza immediata ci consente di formulare questo principio di valore assolutamente universale: qualsiasi proprietà e caratteristica appartenente a un consistente concreto o gli appartiene per natura (come la proprietà del legno al legno, dell'animale all'animale), e non cerco altrove (la mente rimane soddisfatta, la ricerca è conclusa), oppure non gli appartiene per natura, allora debbo cercare altrove finché non ho scoperto dove quella proprietà si trova in virtù della natura stessa di quell'esistente. Non vi è nell'esperienza alcuna eccezione possibile a questa legge. Non fa eccezione nemmeno la perfezione dell'esistere, la più radicale di tutte. Anzi urge con maggior forza.

Possiamo concludere perciò: tutto ciò che esiste o è l'Essere

per natura (la ricerca è finita), o partecipa l'essere e allora debbo cercare fino a quando abbia scoperto l'Essere per natura.

In questo contesto di fondo si svolgono delle prove dell'esistenza di Dio, comprese le notissime « cinque vie » tomiste, « cinque » delle tante possibili. Così come un bell'edificio mi rimanda all'architetto, una bella macchina al suo costruttore, la fotografia al fotografo, i viventi attuali ai viventi che li hanno generati, con la medesima logica necessità dell'esistenza particolare, partecipante l'essere, siamo rimandati all'Essere per natura.

Domandarsi se sono ancora valide le prove tradizionali dell'esistenza di Dio è lo stesso che domandarsi se sia ancor vero che il cavallo genera il cavallo e questa statua sia stata scolpita da uno scultore.

Quando Tommaso d'Aquino si domanda: dov'è il fondamento ultimo di questo passivo muoversi (1.a via), di questo attivo causare (2.a via), di questo esistente che prima non esisteva ed ora esiste (3.a via), di questo insieme di esistenti che posseggono l'essere in misura più o meno grande (4.a via), di questi esistenti che riescono a raggiungere un fine pur essendo privi di conoscenza e perciò della capacità di precontenerlo in sé, di fatto cerca il fondamento dell'identità e dell'autenticità originaria di questa perfezione. Il contesto delle « vie » è sempre la necessità di passare da ciò che partecipa una data perfezione a chi quella perfezione possiede per sua natura.

I principi di questo passaggio dialettico, assolutamente necessario sono due: il principio di partecipazione e il principio di causalità. L'uno e l'altro sono due aspetti e due distinti e complementari momenti che mostrano il passaggio dall'identica perfezione parzialmente tale all'identica perfezione nella sua pienezza e totalità, che sola può spiegare come mai si trovi parzialmente altrove.

La validità del principio di partecipazione e di causalità (la loro « anima » per così dire) è data dall'identità al cui servizio stanno l'uno e l'altro.

Vale la pena richiamarli.

Partecipare significa possedere parzialmente la medesima perfezione che un altro possiede in tutta la sua pienezza, per natura sua e per la sua stessa essenza.

Causare significa comunicare all'effetto la medesima perfezione posseduta dalla causa nel modo e nella misura in cui l'effetto può riceverla. Il generato può ricevere la medesima perfezione del generante e nella stessa misura. Il marmo può ricevere la medesima perfezione ideale dello scultore, non però nella medesima misura.

Come si vede il principio di causa implica il principio di partecipazione perché l'effetto partecipa sempre la medesima perfezio-

ne della causa, altrimenti la causalità perde ogni significato. Più precisamente ancora: l'effetto in quanto effetto partecipa secondariamente la medesima perfezione posseduta primariamente dalla causa.

Unificando i due principi in uno solo possiamo dire: ogni qualvolta una perfezione qualsiasi si trova solo parzialmente in un dato esistente, ivi è causata in ultima istanza da chi la possiede totalmente. Nel caso della perfezione prima, che è appunto l'esistere, essa si trova totalmente nell'Essere sussistente, non in una natura misurata (limitata), ma nella natura dell'essere e perciò sopra ogni altra natura e dunque sopra ogni misura.

Questo è principio di causalità filosofico, indissociabile dal principio di partecipazione ed ambedue dal principio d'identità.

E' chiaro che queste leggi si trovano nella sfera dell'esperienza intellettiva dell'essere, non al livello della sola esperienza sensibile e fenomenica.

La prova razionale dell'esistenza di Dio è il ritorno razionale dell'esistente particolare alla sua Sorgente mediante l'uomo; è il riconoscimento dell'universale paternità creatrice di Dio. Il riconoscimento teoretico esige l'impegno pratico: la libera assunzione del compito mediatore come attuazione morale della situazione ontologica che colloca l'uomo al vertice del creato.

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista.

Con il numero precedente è scaduta la maggior parte degli abbonamenti: non tutti sono ancora stati rinnovati. Preghiamo i nostri abbonati che vogliono rinnovarci la loro amicizia ed il loro appoggio di confermare la sottoscrizione per il 1972, che rimane invariata, con cortese sollecitudine.

Quale giustizia?

EDOARDO BENVENUTO

1. NESSUNO SI E CHIESTO CHE SIGNIFICHI « GIUSTIZIA »

Proprio come quell'eroe del Pascoli, col suo libro sopra il leggio di quercia nell'altana, « che sfoglia dalla prima carta all'estrema, rapido, e pian piano va, dall'estrema, a ritrovar la prima », proprio come costui, ho letto, ho sfogliato, ho ascoltato quasi tutto quello che è stato detto e scritto in questi ultimi tempi sulla « giustizia nel mondo »: il documento base della segreteria del sinodo, la prima e la seconda relazione di monsignor Alberto y Valderrama, il primo documento dotato dai padri il 4 novembre, l'ultima e definitiva dichiarazione pubblicata recentemente, il « dossier » della commissione pontificia « Justitia et Pax », i resoconti dei numerosissimi interventi al dibattito sinodale, le relazioni dei « circuli minores », i commenti della stampa quotidiana, i bilanci più o meno reticenti o delusi offerti da riviste di teologia o di politica e cultura.

In tutto questo gran leggere mi pungolava, mi impazientiva un interrogativo: che significato ha assunto il termine « giustizia » nella fiumana di parole che si sono spese in suo onore? Che senso ha avuto l'assumere la giustizia quale concetto chiave per la lettura e la diagnosi della realtà sociale e politica, e per la definizione del ruolo della Chiesa? Ebbene quasi nessuno di coloro che, a qualche titolo o da qualche parte, sono intervenuti nella discussione sulla giustizia, al sinodo o altrove, ha sentito l'esigenza di interrogarsi sul senso delle parole, di verificare l'omogeneità e la coerenza dell'oggetto del dibattito.

Se ne potrebbe dedurre ovviamente che l'interrogativo sopra posto non ha alcun interesse; che, insomma, tutti sanno che cosa sia la giustizia e quindi intendono la stessa cosa quando affermano che la tal situazione, o la tal struttura, è ingiusta; che, infine, il problema non sta più nel giudicare in quale senso, in quale contesto, rispetto a quali obiettivi, una certa realtà è giusta o ingiusta, ma sta ormai nell'enumerare tutte le realtà più appariscenti o commoventi ed assegnarle alle due grandi categorie della giustizia e dell'ingiustizia: questione per la quale non si esige tanto una verifica di significatività politica, storica, morale, quan-

to piuttosto uno sforzo di memoria (si pensi al richiamo sul caso degli emigranti, dei lavoratori e « specialmente degli agricoltori », sul problema della partecipazione delle donne, accanto agli appelli per le diverse congiunture politico-sociali sparse qua e là nel globo).

Sarebbe però veramente eccezionale una siffatta identità di vedute, una così spinta convergenza di opinioni su un concetto, come quello di giustizia, che orna ogni vessillo, che avvalora ogni ideologia, che dà forza ad ogni rivendicazione, che spiega ogni rivoluzione, che giustifica ogni reazione; su un concetto che non sta più a designare una virtù, o un abito umano, o qualche altra realtà qualunque essa sia, ma è diventato simile ad una espressione esortativa o augurale come un « evviva » o un « ad maiora » che ognuno riempirà dei propri significati.

E' molto più probabile che quell'interrogativo non sia affatto privo di interesse e di attualità anche ai fini di un minimo di chiarezza e di efficacia, ma semmai se ne debba aggiungere un'altro, più oscuro, e cioè: come mai nessuno ha voluto verificare il senso delle parole, né ha voluto porre in discussione la rigida impostazione dei documenti di base?

2. LA GIUSTIZIA NON PUO' ESSERE UN « PRIMUM »

La giustizia non è un concetto primitivo. In altri termini la giustizia rimanda ad un « ordine » preesistente ed ideale, rispetto al quale le situazioni contingenti possono essere confrontate e giudicate, di conseguenza, giuste o ingiuste. Si potrà parlare, è vero, anche di un ordine giusto, ma, in questo caso, si dovrà far riferimento ad un ulteriore ordine circoscrivente, che regoli gli ordinamenti particolari.

Tutto ciò è molto ovvio; e del resto non è che una semplice precisazione lessicale. Tuttavia è opportuno soffermarvisi brevemente in un momento, come il presente, nel quale il linguaggio politico e il linguaggio morale e teologico abusano di figure retoriche e di immagini liriche che, col tempo e l'abitudine, si solidificano, si correlano di una impenetrabile impalcatura verbale, e acquistano consistenza, forza emotiva e autorità, bloccando ogni prospettiva di critica onesta e sensata.

Per avvalorare meglio il concetto sopra formulato, potrò ad esempio citare quanto afferma in proposito san Tommaso nella « Summa contra Gentes » (2,28): « Se l'atto della giustizia consiste nel dare a ciascuno ciò che è suo, prima ancora di esso viene quell'atto in virtù del quale alcunché diventa per uno il suo ». Quindi, « quell'atto grazie al quale una cosa diventa propria di

qualcuno non può essere un atto di giustizia ». In sintesi si può concludere che « oggetto della giustizia è il diritto » (S. Th. II, II, 57, 1) giacché la giustizia è « quell'atto in virtù del quale un uomo di ferma e costante volontà dà a ciascuno il suo proprio diritto » (S. Th. II, II, 58, 1).

Quali conseguenze si possono trarre da queste considerazioni elementari? Le conseguenze sono molto impegnative: parlare di giustizia significa invero presupporre di aver compiuto una scelta in merito al diritto. Orbene, di che scelta si tratta? E' possibile parlare del diritto al di fuori di una scelta politica, al di fuori di un orizzonte storico e culturale ben definito? Una soluzione che sembrerebbe superare le pastoie di queste domande è la tesi del diritto naturale. Spesso nel sinodo si è fatto riferimento alla dichiarazione dei diritti dell'uomo. Tuttavia questa tesi, che è pure abbastanza chiara su un piano metafisico-ideale, diventa assai poco utilizzabile quando si pretende di ricavarne esplicite indicazioni sul piano empirico. Ogni dichiarazione dei diritti dell'uomo, infatti, comporrà in modo armonico e convincente concetti chiave come uguaglianza, benessere, libertà, senza poterne stabilire una definizione « operativa »: definizione che compete invece alla prassi politica. Ma tali concetti, come già quello di giustizia, sono accettati da tutte le ideologie, da tutti i movimenti politici; e ciò vuol dire che essi acquistano un senso preciso soltanto all'interno delle diverse ideologie e dei diversi movimenti politici.

Che significa, ad esempio, reclamare in astratto il diritto alla libertà di coscienza? E' libero l'uomo abbandonato a se stesso e alle sollecitazioni contrastanti di una società oppressiva, condizionatrice? Basta eliminare i vincoli esteriori dell'obbligazione giuridica per far sì che il comportamento del singolo sia libero? La legge è sempre un limite alla libertà, oppure può anche promuoverla e suscitarla? Una educazione orientata ideologicamente compromette o sviluppa la libertà delle scelte? Ed esiste una educazione neutrale? Probabilmente l'ateo che vede nella religione cristiana un impasto inutile e dannoso di superstizioni, il risultato di una struttura sociale ed economica che deve essere rovesciata, riterrà liberamente solo un'educazione apertamente atea, che smascheri i tabù religiosi e ne dissolva la millenaria incombenza emotiva. Invece il cristiano in buona fede sarà portato a ritenere veramente libero il fratello, solo nel momento in cui egli riesca a liberarsi dai paraocchi di un ottuso materialismo, e impari a leggere la realtà nei suoi significati più profondi che la scienza non è in grado di afferrare, e si incontri con Cristo che è la verità e la vita, poiché solo la verità rende liberi.

Ecco: il concetto di libertà di coscienza sarà qualcosa di diverso da una miserabile mistificazione soltanto quando si sia fatta

una scelta tra queste due alternative. Solo una scelta che in qualche modo comprometta in una delle parti, solo una scelta politica, dunque, dà significato ai concettoni che è così facile cucire insieme nei discorsi di circostanza: i concettoni ai quali, ahimé, va aggiunto e non da ultimo anche quello di giustizia.

Si possono dunque riassumere queste considerazioni affermando che ogni discorso sulla libertà, sulla giustizia, sul bene, sulla pace, non sarà vaniloquio o finzione soltanto a valle di un progetto politico, soltanto a valle di una visione globale della realtà. Ciò non implica, sia ben chiaro, una sorta di relativismo morale: al contrario ne provoca il rovesciamento. Infatti va rovesciato il pregiudizio per il quale ad esempio i contenuti della fede apparterebbero alla libertà delle scelte, si situerebbero all'interno delle trasformazioni storiche e culturali, mentre la giustizia, la libertà e la pace si porrebbero ad un livello più generale, al di sopra delle diverse confessioni di fede, e delle diverse congiunture storiche, e riguarderebbero all'uomo universale di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Questo pregiudizio è falso: l'universalità dei valori secolari coincide con la loro vaghezza e quindi con la loro inutilità.

E' vero l'opposto: se mai è consentito all'uomo accedere all'Assoluto, il suo tempio non sarà dedicato al dio ignoto, ma l'Assoluto avrà un nome, una fisionomia amica che si manifesta all'interno della scelta di fede.

Torniamo ora all'esame della lunga discussione sulla giustizia nel mondo.

Era possibile orientare tutto il discorso su due piste alternative:

1) o riconoscere la verità elementare che la giustizia non è un termine primitivo, ma rimanda al diritto, e quindi al progetto di un ordine politico che impegna politicamente, ed accettare pertanto di parlare di giustizia solo dopo aver reso espliciti tutti i giudizi di valore morali e politici che le potevano conferire una identità « cristiana ».

2) oppure pretendere di scavalcare la sfera politica e confessionale per sviluppare un discorso universale che della politica avesse la vivacità dei riferimenti concreti e della morale naturale l'assoluta ed apodittica generalità. In questo caso era opportuno lasciare alla giustizia i suoi centomila significati inespressi: essa diventava così la parola magica in cui tutte le tendenze si incontrano e si convalidano; diventava il misterioso crocicchio in cui tutti i discorsi si identificano; diventava il luogo del plauso e del consenso che lasceranno sempre il mondo come sta.

Quale di queste possibilità è stata maggiormente seguita nel dibattito di questi ultimi mesi? Credo che, senza molti dubbi, si possa conferire la « palma » della vittoria alla seconda: non perché chi se ne è fatto assertore non perseguisse una sua precisa linea politica, ma perché in tal modo il riferimento alla giustizia poteva conferire ad ogni proposta, anche la più incerta e sommaria, una dignità meta-politica, e coinvolgervi l'autorità stessa della fede.

3. LA GIUSTIZIA COME CHIAVE DI LETTURA DELLA REALTA'

Il risultato più appariscente di questa impostazione è stata la possibilità di assumere il concetto di giustizia, liberato dalle strettoie di ogni verifica semantica, quale chiave di lettura di tutta la realtà, quale strumento di legittimazione e di convalida di ogni giudizio politico. Ciò appare chiaramente soprattutto nei documenti preparatori del sinodo ed in molti interventi particolari. Il colonialismo, la politica internazionale, la dominazione culturale e quella economica non sono giudicate sulla base di un progetto politico alternativo ma omogeneo, e cioè verificabile, bensì sulla base della astratta categoria dell'ingiustizia.

Ovviamente non si può negare il diritto da parte di chichessia di dichiarare giusta o ingiusta una certa situazione. Si può leggere anzi con una certa partecipazione la descrizione offerta, ad esempio, dal testo di discussione sottoposto al sinodo, anche se essa dà luogo ad una immagine catastrofica del mondo d'oggi. Si pensi che le uniche espressioni di giustizia ritenute degne di menzione sono al n. 19, « la lotta contro il razzismo in varie parti del mondo, le voci che si levano nella lotta per la libertà di espressione e per la giustizia nei processi politici », e al n. 20, « l'opera delle organizzazioni internazionali ». Il problema è però di verificare se il quadro del mondo che deriva dall'ottica della giustizia è un quadro politicamente e storicamente credibile e sensato.

Cerchiamo di generalizzare tale ottica ad una lettura della storia universale. La storia diventa allora un orribile ed assurdo teatro di ingiustizie. Frutto di ingiustizia la civiltà classica, diffusa mediante le sanguinose guerre, e il dissolvimento delle peculiarità « culturali » delle popolazioni conquistate; ingiustizia il predominio culturale per il quale « Graecia capta ferum victorem cepit, et artes intulit agresti Latio »; inconcepibile elogio dell'ingiustizia il saluto a Roma del poeta gallico Rutilio: « Fecisti patriam diversis gentibus unam, profuit iniustis te dominante capi. Dumque offers victis proprii consortia juris, urbem fecisti quod prius orbis erat ». Ma ingiustizia furono ancora le migrazioni dei barbari e

il loro duro dominio; ingiustizia la rude civiltà medioevale dei castelli e dei monasteri; ingiustizia il feudalesimo; ingiustizia l'idea autoritaria di un sacro romano impero, ingiustizia il fanatico progetto delle crociate. E così via.

Ovunque nella storia si è mosso qualcosa, ovunque la provvidenza ha consentito che si sovvertisse un vecchio equilibrio per suscitarne uno nuovo, la « scoria » del processo è l'ingiustizia: ingiustizia del nuovo rispetto all'antico diritto, ed ingiustizia dell'antica rispetto alla nuova realtà. Ma allora ci si può domandare che senso abbia un tale criterio per giudicare la storia: vi è implicita una immagine utopica ma statica del « dover essere », una immagine forgiata sull'attuale modo di concepire i rapporti umani. Una immagine che potrà avere oggi anche una certa attendibilità solo nella misura in cui sia assunta criticamente e per quel che vale in quanto scelta politica per il tempo presente, ma che certamente non potrà legittimare su basi morali una ambiziosa lettura di tutta la realtà. L'esempio paradossale della storia chiarisce infatti come il ricorso alla categoria della giustizia non possa valere al di fuori di un progetto ben delimitato nello spazio e nel tempo: ogni illazione ed estensione porta a risultati incredibili e alla fine insensati.

4. LA GIUSTIZIA E IL ROVESCIAMENTO DELL'« ANALOGIA »

A questo punto sembra opportuno cercare di rendere ragione del fondamentale ruolo che assume il concetto di giustizia nell'universo lessicale che domina oggi la scena teologica. L'annoso problema dell'« analogia » ha trovato in questi ultimi anni una brillante e rivoluzionaria soluzione in chiave linguistica, mediante l'utilizzo sistematico dell'ambiguità semantica. Sono così diventati protagonisti dell'universo di discorso termini come speranza, liberazione, conversione, metanoia, lotta, impegno, eccetera. Queste parole non definiscono un contenuto obiettivo ma esprimono una relazione che acquista un significato preciso soltanto se si definiscono i termini della relazione. Ma qui sta il punto: i termini della relazione non vengono in generale mai chiariti. Così si parla della speranza ma senza dire in che cosa; si parla della liberazione ma senza precisare da chi e da che cosa; si parla di conversione trascurando però di qualificare la ragione e l'oggetto della conversione, e così via. In tal modo tutti questi termini diventano simili a dei « jolly », che rendono vincente chiunque li sappia giocare con accortezza. Basta citare un esempio, di per sé neppure molto emblematico, ma interessante perché espressivo di quanto sia dila-

gato il nuovo linguaggio anche nel cuore della Chiesa cattolica. Nelle proposte al sinodo presentate dalla commissione pontificia « Justitia et Pax » si legge, ad un certo punto: « Se per cambiare il mondo bisogna trasformare le strutture, per cambiare la vita bisogna soprattutto trasformare i cuori, rivelare agli oppressi che è Dio stesso che li chiama a sollevare la testa, far prendere coscienza a quelli che trovano il proprio tornaconto in un mondo ingiusto che è Dio stesso che gli domanderà ragione della loro gestione. La conversione del cuore, la "metanoia" del Vangelo, è offerta a tutti nell'abbondanza dello Spirito promessa dal Cristo ».

Che significato assume in questo contesto la parola « conversione » o « metanoia »? Quale astuzia consumata ha prodotto un simile modo di periodare! Dalla lettura del primo periodo il lettore è portato a confrontarsi con un discorso politico: sull'esigenza di promuovere la critica sociale e la rivoluzione delle strutture economiche (si presume della società capitalistica). Ed ecco che nel secondo periodo il lirico riferimento al Vangelo e a san Paolo, tramite l'ambiguità del termine « conversione », fornisce a quel discorso politico l'autorevolezza della parola di Dio, tenta di coinvolgervi tutto il messaggio della salvezza.

In questo consiste il rovesciamento dell'analogia. Nel pensiero cristiano tradizionale l'analogia era lo strumento per accedere alla realtà soprannaturale partendo dall'esperienza empirica maturata ad esempio nell' ambito politico e morale. Qui invece l' analogia viene utilizzata in senso contrario: è il profetico richiamo alla realtà soprannaturale che serve a dare la dignità, il peso e l'ineluttabilità della rivelazione alle proprie scelte politiche.

L'intervento del cardinale Höffner al sinodo è stato sollecitato proprio da un'esigenza di chiarezza che ovviamente non può accettare questo uso dell'ambiguità: secondo il cardinale Höffner « la giustificazione teologica addotta nello schema (preparatorio dei lavori del sinodo) a proposito della liberazione dei popoli non sembra molto chiara, giacché il concetto evangelico di giustizia e di libertà non coincide con quello di giustizia e di liberazione di cui parla lo schema, né sembra potersi affermare che la liberazione e il progresso dei popoli è parte integrale dell'opera redentrice di Cristo» (Osservatore romano, 22 ottobre 1971).

Di opinione contraria è stato invece il cardinale V. Enrique y Tarancón, secondo il quale è pur vero che liberazione significa essenzialmente liberazione dal peccato, ma è altrettanto vero che « tra le forme odierne del peccato bisogna annoverare alcuni fatti sociali quali il colonialismo, il dominio culturale ed economico, l'oppressione, eccetera ».

Il padre Sorge, commentando i lavori del sinodo, così si esprime: « il sinodo (...) non ha risolto sul piano teorico questo

problema (e cioè l'alternativa tra le due posizioni). Anche la dichiarazione finale votata dai padri manifesta una certa ambiguità in proposito. Ma ci sembra di poter dire — senza forzare il testo — che essa propende piuttosto per la seconda tesi anziché per la prima ». (La Civiltà cattolica, n. 2916).

La giustizia rimarrà allora avvolta nella sua ambiguità, quale elemento di identità del discorso religioso con quello politico e con quello morale e sociale. La giustizia si presta bene a questa operazione poiché prescinde dall'interiorità e dalle intenzioni, e si riferisce essenzialmente agli atti esteriori. San Tommaso afferma ciò esplicitamente: « nell'ambito del giusto e dell'ingiusto quello che prima di tutto interessa è ciò che l'uomo fa all'esterno di sé » (In Eth. 5, 1, n. 886). « Nell'ambito della giustizia bene e male vengono valutati puramente in base all'azione stessa, qualunque sia la complessione intima dell'agente » (Pieper) giacché quel che importa è il modo come l'azione si accorda con un'altra non già con l'agente (cfr. S. Th. I, II, 60, 2).

Non solo: ma il ricorso al concetto di giustizia consente anche di superare le scomode obiezioni di provenienza marxista alla carità. Il pensiero marxista ha sempre rifiutato e deriso ogni proposta di rinnovamento sociale e politico fondato sul volontarismo e sulla libertà delle iniziative: la peculiarità del messaggio marxista è stata, come è noto, la sua « scientificità », cioè la fede nella necessità storica di un ben definito esito della lotta di classe. In questo quadro non vi è spazio per la carità. L'affermazione frequentemente ripetuta che l'impegno per la liberazione socio-politica non è una questione di carità ma di giustizia, appare convincente; ma è al tempo stesso un ambiguo assecondamento. Da un lato sembra voler esprimere il fatto che tale impegno è moralmente obbligatorio, ma, d'altro lato, esprime qualcosa di molto più profondo e significativo sul piano filosofico e politico: e cioè che il sovvertimento delle attuali strutture sociali non è affidato alla generica buona volontà di qualcuno, ma appartiene a una logica obbligatoria che governa la storia.

5. UNA CONCEZIONE ALTERNATIVA DELLA CHIESA?

Vi è un altro aspetto che occorre rilevare: l'ambiguità del concetto di giustizia ha invero consentito la formulazione, finora abbastanza vaga, di una proposta molto suggestiva in merito al significato ed al ruolo della Chiesa nel mondo, ovvero, nella terminologia di moda, in merito alla « identità » della Chiesa.

Ancora una volta mi riferirò al dossier della commissione pontificia « Justitia et Pax ». In effetti la dichiarazione finale, i comu-

nicati ufficiali del sinodo lasciano trasparire ben poco del travaglio sottostante, se non attraverso impercettibili increspature o espressive risonanze di linguaggio che peraltro ammettono pur sempre una interpretazione del tutto innocente e scontata.

Nel dossier di « Justitia et Pax » viene affrontato il problema del ruolo della Chiesa nella storia umana: « E' nel cuore stesso della storia che il popolo di Dio è chiamato a vivere la sua conversione e la sua liberazione dall'ingiustizia personale e collettiva. Se anche ci si aspetta da Dio che ci introduca attraverso la Pasqua del Cristo in un mondo migliore che è la pienezza della vita, si sa o si scoprirà che il passaggio progressivo dall'inumano all'umano, dall'ingiustizia alla solidarietà è anche il luogo della liberazione, della redenzione che si realizza nella morte e resurrezione del Cristo ».

Non si può far a meno di apprezzare il magnifico equilibrio stilistico di questo brano nel quale il mistero della Salvezza è richiamato con immagini e metafore tanto preziose quanto vaghe ed ambigue, sì da dar spazio ad una sua versione secolarizzata, mentre nell'ultima parte del periodo viene suggerita, senza impegno, la possibilità di una interpretazione politica della dialettica morte/risurrezione nei termini della dialettica ingiustizia/liberazione. Questo suggerimento diventa assai più esplicito, sia pure con qualche sfumatura di distinzione, nel n. 56 del testo di discussione sottoposto al sinodo: « Ovunque il peccato minaccia la liberazione e l'umanizzazione della vita, Dio manda il suo unigenito Figlio a liberare il cuore umano dall'egoismo e dall'orgoglio. E' proprio qui, nell'incarnazione, che si trova il comandamento della speranza per l'uomo e per il suo universo ». Portando al limite il ragionamento, potremmo allora concludere che il mistero dell'incarnazione non è che una metafora d'altri tempi per spiegare l'evoluzione storica: così come il ratto di Proserpina sta, credo, ad esprimere l'agreste rinnovarsi della natura.

Ma proseguiamo con la lettura del dossier di « Justitia et Pax »: « La lotta per la giustizia, la partecipazione alla trasformazione del mondo, la cooperazione allo sviluppo, non sono una semplice esigenza della fede che si realizza nella carità, ma l'ambito in cui si realizza la partecipazione alla Pasqua del Cristo nella vita profana. (...) Immersa nella storia nello stesso modo in cui lo è nella morte del Cristo, la Chiesa ritrova allora la sua identità, rinascendo con Lui a una vita sempre nuova. Essa deve essere nel cuore di questo mondo il luogo della conversione:

— luogo dove la realtà di questo mondo è rivelata, dove la sua ingiustizia è messa a nudo nella radicale sua incompatibilità con il disegno di Dio giusto e buono,

— luogo dove tutti sono continuamente chiamati a convertirsi da questo mondo di peccato, non fuggendolo, ma partecipando alla sua trasformazione, al suo ritorno al Creatore ».

Ormai il discorso è chiaro: la Chiesa ritrova la sua identità (ma l'aveva perduta?) trasformandosi nella « coscienza critica della società », nel luogo della perenne contestazione, nel crogiuolo della rivoluzione permanente, nel rifiuto dell'ordine costituito, sede dell'ingiustizia. Questa impostazione trova del resto ampio riscontro in alcune correnti dalla teologia contemporanea: qualcosa di analogo è stato alla base, ad esempio, del convegno organizzato recentemente dalla Pro Civitate Christiana sull'impegno politico e sociale del piccolo gruppo.

Va detto che la grande enfasi data alla dimensione politica, quale dimensione qualificante ed essenziale, non esclude la possibilità di appendervi un doveroso richiamo ai problemi ultimi ed alla dimensione soprannaturale. Nel documento base della segreteria del sinodo, già citato, leggiamo al n. 45: « la Chiesa, che condivide le sofferenze e le legittime aspirazioni degli uomini, deve offrire loro soltanto ciò che è suo: la sua equilibrata visione dell'uomo e dell'umanità. E' una visione che include la dignità dell'essere umano, la grandezza della sua libertà, il rifiuto di tutte le forme di schiavitù che, in ultima analisi, sorgono dal peccato, ed infine dà significato alla vita dell'uomo ed al suo destino eterno ».

La chiave di volta di questa nuova proposta ecclesiale sta proprio nelle due umili parole: « ed infine ». Dicendo « ed infine » viene attribuito uno spazio appartato alla vecchia immagine del cristianesimo, evitando ogni spiacevole rottura o sevvenendo a tutte le attese.

6. LA VERA TENTAZIONE DI GESU'

Del resto la tentazione di risolvere il rapporto con la realtà soprannaturale mediante un « ed infine », ossia la tentazione di considerare il « pane degli angeli » come l'ultima portata di un banchetto in cui il primo piatto può e deve essere il « pane degli uomini », è una tentazione antica: credo che risalga ai primordi della predicazione di Cristo.

E' l'episodio delle tentazioni di Gesù. Nelle tre domande di Satana, dice Dostojevskij, « è veramente come integrata e predetta tutta la storia umana ulteriore e sono espresse tre immagini in cui si incontreranno tutte le contraddizioni storiche, finora insolubili, della natura umana su tutta la terra ». L'interpretazione

di questo episodio che oggi è di moda (anche recentemente B. Maggioni l'ha riproposta al convegno di Assisi di cui ho sopra fatto cenno) è appunto quella di Dostojevskij: con le parole « dì a queste pietre che diventino pane », Satana avrebbe proposto a Gesù di raggiungere il potere, di raggiungere la ricchezza e competere con gli altri potenti; ma a differenza degli altri che usano il potere per la schiavitù, Egli lo avrebbe usato per la gloria di Dio e per la fraternità. La conclusione sarebbe allora, al solito, il rifiuto della struttura giuridica e gerarchica che rende la Chiesa cattolica una potenza visibile ed incidente nella realtà politica; si tratta del luogo comune della critica ortodossa al cattolicesimo, il quale avrebbe travisato il Vangelo, valendosi della potenza politica per cercare i regni del mondo.

In verità questa interpretazione è arbitraria e non tiene conto della grande ricchezza del testo evangelico.

Anzitutto essa manifesta un concetto intellettualistico-borghese dell'umanità di Cristo, concetto secondo il quale sarebbe degna di Gesù solo la tentazione di un re, ossia la tentazione della gloria e del potere per il bene dei suoi sudditi. Le parole del Vangelo sono molto più semplici e profonde: Gesù provò fame. E nulla ci forza a credere che la fame provata da Gesù fosse qualcosa di diverso e di più nobile della banale fame che opprime un qualunque miserabile.

E' ad un uomo affamato che Satana si rivolge e dice: se sei figlio di Dio dì a queste pietre che diventino pane. Gesù ricapitola una umanità che ha fame del pane terreno dopo il lungo digiuno nel deserto, ossia una umanità occupata sinora dalla prospettiva del disegno eterno al quale è stata eletta.

Di fronte al risveglio delle sue brame terrene Satana si avvicina e dice: se sei il popolo di Dio, tieni conto della tua responsabilità sociale: non v'è nulla di incompatibile con la tua elezione soprannaturale; occupati di politica, rendi pane queste pietre, costruisci un ordine politico nuovo sulle rovine del vecchio che tu puoi abbattere; ed infine ti potrai anche occupare del pane degli angeli.

Vi è un'altra ragione che mi spinge a rifiutare l'interpretazione proposta da Dostojevskij (e ripetuta dal Maggioni): si tratta del fatto che questa interpretazione non riesce a spiegare il misterioso significato della seconda e della terza tentazione.

« Allora il diavolo lo trasportò nella città santa, lo pose sull'angolo del tempio e gli disse: se tu sei il figlio di Dio gettati di sotto, perché sta scritto: agli angeli suoi ha dato ordini per te, eccetera ». In che cosa consiste la tentazione in questo caso? Ossia che cosa poteva sollecitare Gesù a seguire la proposta di Satana? Secondo Dostojevskij si tratterebbe anche qui della tentazione di

imporre agli uomini la via della salvezza mediante la forza dei prodigi e dei miracoli. « L'uomo, infatti, non cerca tanto Dio quanto i miracoli ». Ma questa spiegazione è poco convincente perché è troppo generica: e poi, trasformare le pietre in pani è un prodigio ben più impressionante che non salvarsi da una caduta, per quanto orribile. La seconda tentazione non aggiungerebbe nulla alla prima. Vi è una spiegazione più incisiva; una spiegazione sconvolgente perché giunge a noi con la forza di una profezia.

« Cupio dissolvi »: ecco la struggente tentazione del popolo di Dio; la Chiesa deve abbandonare la sua vecchia identità per ritrovarne una nuova; deve spogliarsi delle sue strutture visibili, deve liberarsi della sua corporeità organizzativa e giuridica, della cultura che ha promosso, della civiltà che ha suscitato, per dissolversi nelle nuove esperienze di un cristianesimo anonimo, informale, dissenziente, per la soluzione dei problemi sociali e politici che il presente richiede, per la realizzazione delle promesse escatologiche della pace e della giustizia (Metz, Schlette).

La sosterrà la certezza che Dio ha dato ordini agli angeli suoi: essi la porteranno nelle loro mani perché il suo piede non inciampi su pietra. Anzi, solo così essa potrà sopravvivere in un mondo secolarizzato. Solo così potrà riconquistare il mondo: e cioè se seguirà il mondo con fervorosa generosità, accogliendone ogni istanza con la mistica disponibilità di chi attenda ai segni dei tempi, convertendosi alla sua mentalità secolare e al suo sofferto umanesimo (Robinson).

« Allora il diavolo lo trasportò di nuovo sopra un monte altissimo, gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro magnificenza, poi gli disse: tutto questo io ti darò se ti prostri e mi adori ».

7. LA VERA ALTERNATIVA

Queste sono le tentazioni del tempo presente: e Satana le ha sapute suggerire con una forza di convinzione meravigliosa, sino a confonderle e a mimetizzarle nel cuore stesso della fede e della speranza. Ma vi sono dei segni che ci fanno riconoscere la voce nemica: la tentazione di unire l'umano e il divino con un « ed infine » è antica come la Chiesa. Pensiamo al capitolo XV degli Atti degli apostoli: « Or, alcuni venuti dalla Giudea andavano insegnando ai fratelli questa dottrina: se voi non siete circoncisi secondo la legge di Mosè, non potete esser salvi ».

Giustizia e salvezza, legge e grazia sono da sempre i poli della questione: e in questo ambito le soluzioni intermedie, di compromesso, cadono da sé, a partire da quella di san Giacomo al concilio di Gerusalemme.

Oggi però non si tratta di confrontare i due possibili atteggiamenti del singolo di fronte al messaggio cristiano: ossia l'alternativa non è tra la fede e le opere; oggi l'alternativa è tra il futuro dei « singoli » e il futuro delle « nazioni ». La concezione della Chiesa che abbiamo descritta nel n. 5, come luogo dove l'ingiustizia di questo mondo è messa a nudo e come luogo dove tutti sono chiamati alla sua trasformazione, guarda al futuro dei popoli; la sua escatologia (se mai vi è spazio in essa per una vera escatologia) ha connotati politici e sociali. La vita del singolo in questo quadro si colloca marginalmente; anzi, di per sé il singolo è un nulla, una goccia d'acqua in un secchio, un granello di sabbia sulla bilancia. Egli viene coinvolto nel disegno della salvezza, ovvero nel disegno della « liberazione », solo nella misura in cui si rapporta con il tutto sociale. Il mondo nuovo per il quale la Chiesa dovrebbe operare non lo interessa personalmente; interesserà semmai la sua discendenza, supposto che glie ne importi qualcosa.

Rimarrà per sempre eluso il cruccio di Ivan Karamazov: « Finché c'è tempo, mi affretto a premunirmi e perciò rifiuto assolutamente la mia parte nell'armonia suprema. Essa non vale una lacrima di quella bambina martirizzata, che si batteva col pugnetto sul petto, rinchiusa nel cesso fetente e invocava il "buon Dio" con lacrime invendicate. Nulla vale quell'armonia finché quelle lacrime non siano remunerate. Esse devono essere remunerate, altrimenti l'armonia non potrà esistere. Ma con che cosa si potrebbe ricompensarle? ».

Il nuovo progetto ecclesiale, quello nel quale il significato della vita dell'uomo e il suo destino eterno sono menzionati dopo un « ed infine », salva la storia ma perde i singoli. E' veramente curioso che l'ottica sociologica e comunitaria sia spesso ritenuta un arricchimento di quella « individualistica ». Invece è molto più facile, è al limite una semplice esercitazione, pensare ad un progetto storico-politico che promuova un futuro di benessere per i popoli, sulla pelle dei singoli che vivono nell'ora presente. Quale proposta politica non si propone un simile obiettivo? Il cristianesimo vorrà aggiungere la sua voce al coro di tutte le altre? Con quale specificità? Sarà mai possibile fondare la specificità cristiana sui facili trionfalismi della speranza, dell'ottimismo, del futuro « deificato »? Potranno essere questi i caratteri di un cristianesimo « adulto »?

La risposta ci viene dalla Bibbia. La prospettiva della Bibbia è il rovescio: « Ecco, le nazioni sono una goccia d'acqua in un secchio, sono un granello di sabbia sulla bilancia, le isole pesano come un grano di polvere » (Is. 40, 15) ma per un peccatore che si converte vi è festa nei cieli (Lc. 15, 7).

La grandezza, la specificità della proposta cristiana è questo

rovesciamento di prospettiva, questo capovolgimento di valori che esprime il « mondo nuovo »: il quale non è il frutto di una azione politica che inevitabilmente rispecchierebbe nelle sue proposte per il futuro i condizionamenti e le miserie che discendono a noi dal peccato di Adamo, ma è l'accesso alla dimensione nuova della grazia.

In questo mondo nuovo la logica della giustizia viene stritolata: « A chi ha sarà dato e a chi non ha sarà tolto anche quello che ha » (Mc. 4, 25); l'elezione per la fede trascende le regole dell'umana giustizia (Mt. 20, 1 ss.; Mc. 7, 26; Lc. 17, 34) poiché nessuno sarà riconosciuto giusto davanti a Dio per le opere della legge (Rom. 3. 20); ma essendo giustificati per la fede « noi ci gloriamo pure delle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce la perseveranza; la perseveranza solide virtù, e la virtù provata, la speranza » (Rom. 5. 3).

E, al tempo stesso, la logica della giustizia viene sublimata e rifondata ad un livello più profondo ed autentico (cfr. ad es. Mt. 5, 17 ss; Rom. 6, 18. 23): poiché nel mondo della grazia è il significato della vita dell'uomo, è il suo destino eterno che occupa il primo posto; ed allora il dolore, la sopportazione dell'ingiustizia non sono perduti, ma sono il pegno di una gioia più certa e più grande; le miserie della vita banale recuperano un valore eterno. Le stratificazioni sociali e politiche si dissolvono poiché il miserabile vale più del potente; solo il povero si potrà salvare; agli umili Dio manifesta i suoi disegni. La creatura mortale diventa figlio di Dio.

Questo è il mondo nuovo che è già iniziato; per il quale veramente si richiede la conversione, la metanoia; e chi ne partecipa diffonderà la sua luce, che è di giustizia, di grazia e di verità, sulla realtà banale della vita quotidiana, e non solo la trasformerà, ma vi darà un significato, un sapore, così come il sale dà sapore al cibo.

Ma se il sale diventa insipido, con che cosa lo si salerà?

NOTE

L'ASSUNZIONE DI MARIA NELLA SACRA SCRITTURA

Nella costituzione dogmatica *Munificentissimus Deus* Pio XII additava come fondamento della fede della Chiesa nell'assunzione di Maria al cielo la sacra Scrittura, nominatamente il protovangelo nell'interpretazione mariologica dei padri e alla luce dei testi paolini circa il pieno trionfo di Cristo sul peccato e sulla morte (1). E padre Agostino Bea subito dopo, in uno studio approfondito e che diremmo autorizzato, riassumeva col seguente argomento il pensiero del pontefice:

« Nel protovangelo vengono preannunziate la comune inimicizia e la comune piena vittoria del Redentore e della sua benedetta Madre strettissimamente unita a lui, sul diavolo seduttore e sulle conseguenze di questa seduzione.
Ora le conseguenze sono il peccato e la morte.
La piena vittoria deve essere dunque, per la Madre come il Figlio, vittoria sul peccato e sulla morte: sul peccato nell'Immacolata Concezione, sulla morte nell'Assunzione corporea ». (2).

A proposito poi dell'interpretazione mariologica del protovangelo, lo stesso autore conchiudeva la sua esposizione scrivendo: « Non si può dunque dubitare che, secondo l'esegesi cattolica, il protovangelo parli di Maria » (3). E più tardi nell'enciclica *Fulgens corona* Pio XII, riprendendo l'insegnamento della bolla *Ineffabilis Deus* di Pio IX, espressamente dichiarava che « non pochi santi padri e dottori della Chiesa e moltissimi autorevoli interpreti riferiscono il testo della Genesi III, 15 come detto della Vergine Maria » (4).

Tuttavia, nella terza sessione del secondo concilio Vaticano, il medesimo esimio biblista e presidente del Segretariato per l'unione dei cristiani, indotto da un falso irenismo, non senza manifesta contraddizione e con sorpresa dell'assemblea poneva tra le questioni discusse, sulle quali non si era fatta luce, anche l'affermazione che la Vergine Maria è predetta nelle parole della promessa fatta ai progenitori, Genesi III, 15, (5). Chi poi ha seguito da vicino la storia del dibattutissimo schema *De beata Virgine,* della sua inserzione nella costituzione dommatica *De Ecclesia,* e degli emendamenti (6), certo non si meraviglierà dell'una o dell'altra espressione oscura, poco corrispondente al pensiero dei padri conciliari. A proposito però del protovangelo sarebbe proprio un voler farneticare l'inferire dalla dichiarazione dei padri dubbi ed obbiezioni contro l'interpretazione mariologica del testo.

Eppure — già nel 1965 notava con dissimulata compiacenza il Laurentin — non dice forse il concilio che in Genesi III, 15 la Madre del Re-

(1) *Acta Apostolicae Sedis* 1950, p. 767.
(2) A. Bea, *La sacra Scrittura « ultimo fondamento » del domma dell'Assunzione,* in *La Civiltà Cattolica* 1950, vol. IV, p. 560.
(3) *Ivi,* p. 556.
(4) *Acta Apostolicae Sedis* 1953, p. 579.
(5) Cfr. *La Documentation Catholique* 1964, n. 1433, col. 1246-1247 e la relativa nota.
(6) Cfr. R. Laurentin, *La Vierge au concile,* Paris 1965, pp. 6-88.

dentore *prophetice adumbratur?* Si ha cioè un senso profetico ancora oscuro. Difatti la vittoria alla quale Genesi III, 15 allude e l'idea messianica che insieme è suggerita non sono che una velata indicazione. Sicché gli esegeti ancora per molto tempo dovranno discutere come e in che senso sono indicati, nel menzionato versetto, sia la vittoria su satana e sia il Messia con la madre (7).

Ma il Laurentin, ci sia consentito di chiedere, ancora una volta vuol darci ad intendere lucciole per lanterne? (8).

Il testo conciliare, invero, espressamente afferma che i libri del Vecchio Testamento descrivono, in modo sempre più manifesto, la missione della Madre del Salvatore quasi a farcela contemplare: e, così come essi, alla luce del Nuovo Testamento, sono letti nella Chiesa, additano in maniera via via più chiara la figura di Colei, che già nel protovangelo *prophetice adumbratur* (9).

I padri conciliari intendono cioè parlare di vera profezia; e i verbi, gli avverbi e i modi avverbiali da essi adoperati ne sono una manifesta conferma. In latino poi, il verbo *adumbrare* equivale ad *umbram inducere,* ed era in uso presso i pittori per indicare l'aggiunta dei colori — *quibus addunt umbras* — al disegno, o traccia primitiva, a fin di meglio esprimere, sebbene non ancora in modo perfetto, l'immagine o la figura. In volgare si direbbe: dare la prima mano; e come traslato esso era adoperato nel senso di descrivere, imitare, ripresentare (10). Tale quindi,

---

(7) *Ivi,* pp. 88-89: « Les précautions sont particulièrement explicites en ce qui concerne les références à l'Ancien Testament... Le premier, *Gen.* 3, 15: *Je mettrai une inimicitié entre toi et la femme...,* est présenté avec la nuance plus particulière: *prophetice adumbratur;* un sens *prophétique* encore *obscur.* De fait, *la victoire* à laquelle Gen. 3, 15 fait allusion, et l'idée messianique suggérée du même coup, restent allusives. Les exégètes auront longtemps à discuter en quel sens (littéral, plènier, typique?), et dans quelle mesure ces deux espérances corrélatives: *la victoire sur Satan, le Messie et sa mère,* se trouvent signifiées par ce verset où *la descendance de la femme* affronte d'un talon qu'on devine victorieux la tête cependant menaçante du serpent ».

(8) Non vogliamo misconoscere i meriti del fecondo scrittore, ma in tempi di una esasperata problematica e di grave disorientamento in materia religiosa avremmo desiderato maggior circospezione.

(9) *Constitutio dogmatica De Ecclesia,* c. VIII, n. 55, in *Acta Apostolicae Sedis* 1965, p. 59: « Sacrae Litterae Veteris Novique Testamenti et veneranda Traditio munus Matris Salvatoris in salutis oeconomia modo magis magisque dilucido ostendunt et veluti cospiciendum proponunt. Libri quidem Veteris Testamenti historiam salutis, qua Christi in mundum adventus lento gradu praeparatur, describunt. Quae primaeva documenta, qualiter in Ecclesia leguntur et sub luce ulterioris et plenae revelationis intelliguntur, clarius pedetentim in lucem proferunt figuram mulieris, Matris Redemptoris. Ipsa, sub hac luce, jam prophetice adumbratur in promissione, lapsis in peccatum primis parentibus data, de victoria super serpentem ».

(10) Cfr. Aeg. Forcellini, *Totius Latinitatis lexicon,* Patavii 1771, vol. I, pp. 67-68. Diamo alcuni esempi: Valerio Mas., 1.8, c. 11: « Quod pictor adumbrare non valuit, casus imitatus est »; Quintiliano, 1.7, c. ult.: « Quis pictor omnia, quae in rerum natura sunt, adumbrare didicit? »; Cicerone, 2 *de Orat.,* c. 47: « Heroum veteres casus fictosque luctus imitari atque adumbrare dicendo »; in *Orat.,* c. 14: « Eloquentiae speciem et formam adumbrare »; *de Orat.,* 1.3, c. 14: « Quo in genere orationis utrumque oratorem cognoveramus, idipsum sumus in eorum sermone adumbrare conati ». Aggiungiamo che in senso figurato come l'equivalente italiano adombrare, così pure il francese *ombrager* mantengono il medesimo significato del latino *adumbrare,* donde sono derivati, e cioè di mettere in rilievo, far notare. Il *Dictionnaire de la Langue Francaise de E. Littré* nota: « Fig. Les lauriers ombragent sa tête, son front, se dit d'un capitaine qui a remporté de grandes victoires, d'un poète qui a obtenu de grands succès ».

così come è evidente anche dal contesto, è il significato dell'asserto: *Ipsa jam prophetice adumbratur.*

Il concilio, pertanto, non ha accolto l'osservazione del cardinale Bea (11).

Nella medesima costituzione apostolica Pio XII, confermando « la voce di secoli » (12), l'insegnamento cioè del magistero ordinario, descrive le fasi successive e le varie manifestazioni della comune credenza nella gloriosa assunzione di Maria in cielo, « la quale verità — egli aggiunge — ha il suo fondamento nella Scrittura, in tutto è conforme, quasi connaturale al sentire cristiano, sin dai tempi più remoti confermata con culto pubblico, consona alle altre verità rivelate, e con lo studio, il sapere e la diligente cura dei teologi stupendamente illustrata e dichiarata » (13). Ribadisce pure, come l'origine della comune credenza nei privilegi mariani sia dovuta alla Scrittura (14); e afferma che l'insegnamento dei padri e dei teologi e le loro argomentazioni, riguardanti l'assunzione di Maria, in conclusione si fondano sulla Scrittura (15).

Ciò nonostante, in uno dei primi commenti editi subito dopo la proclamazione del nuovo dogma, Carlo Colombo scriveva:

« La consapevolezza della origine rivelata della dottrina dell'Assunzione, storicamente non è derivata dalla sola considerazione delle ragioni teologiche; tanto meno da una interpretazione esegeticamente esatta della Scrittura: è derivata dalla riflessione sulla fede della Chiesa » (16).

E ancora:

« ...non appare [nella costituzione] nessuna espressione che attribuisca al fondamento biblico quel valore dimostrativo, che viene invece chiaramente attribuito alla fede attuale della Chiesa » (17).

Ma la fede attuale della Chiesa — ci permettiamo di osservare — è argomento certo (18), ci dice cioè che l'assunzione è verità rivelata, ma non è da confondere col *Depositum fidei;* essa è la risposta a Dio rivelatore, ma non è la Parola e formalmente non contiene la testimonianza di Dio. Vi è di più, l'autore non si è accorto della petizione di principio: la Chiesa crede l'assunzione perché è stata rivelata, ed è consapevole della origine rivelata della dottrina perchè crede.

Ora, il procedimento della *Munificentissimus Deus* è ben diverso. Il papa invero fa appello alla fede attuale della Chiesa nel manifesto intento di sancire, con la sua autorità suprema, « la voce di secoli »; tuttavia con la tradizione anch'egli ne addita la fonte, ossia la Scrittura.

La pontificia commissione biblica aveva annoverato tra i punti, nei

(11) In ogni concilio ciò che è determinante e vincola è il testo definitivamente approvato, non la storia della sua redazione, e molto meno la problematica.

(12) Cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 1950, p. 780.

(13) Const. Apost. *Munificentissimus Deus, ivi,* p. 769.

(14) *Ivi,* pp. 757-758.

(15) *Ivi,* pp. 767-768: « Haec omnia Sanctorum Patrum ac theologorum argumenta considerationesque Sacris Litteris, tamquam ultimo fundamento, nituntur ». Ci permettiamo di notare che l'inciso *tamquam ultimo fundamento* equivale a *in conclusione.*

(16) C. Colombo, *La Costituzione dogmatica « Munificentissimus Deus » e la teologia* in *La Scuola Cattolica* 1951, p. 61.

(17) *Ivi, p. 63.*

(18) Const. Apost. *Munificentissimus Deus, l.c.,* p. 757.

quali non si può dubitare del senso letterale-storico, anche la promessa del futuro Redentore (19): e nella costituzione apostolica l'interpretazione letterale è estesa all'intero oggetto del vaticinio (Gen. III, 15), alla comune cioè inimicizia e alla comune piena vittoria del Redentore e della Madre: « ...*quemadmodum* — dice il testo — *in protoevangelio praesignificatur* » (20). Invero la profezia è un giudizio certo che concerne un futuro evento, e il suo oggetto è necessariamente determinato anche nella espressione.

Perciò nel menzionato articolo il padre Agostino Bea, a proposito dell'interpretazione cristologica e mariologica del protovangelo, scriveva: « Che Cristo sia il nuovo Adamo l'aveva detto san Paolo; san Giustino allarga questo concetto, fondandosi sulla persuasione, fin d'allora esistente, che la Donna del protovangelo è Maria. Dopo san Giustino lo stesso pensiero della « ricircolazione » viene proposto, e più ampiamente spiegato, da sant'Ireneo e da Tertulliano, e passa poi nell'insegnamento dei santi padri e dei grandi dottori » (21).

Come dunque spiegare — ci si potrebbe chiedere — anche dopo l'adempimento della profezia il silenzio della Chiesa primitiva sull'assunzione di Maria in cielo? Pio XII ha presente la difficoltà che ha dato luogo a tergiversazioni e nella *Munificentissimus Deus* ne dà la soluzione.

Dapprima il papa nota che il silenzio avvolse pure nella sua ombra la fine della vita terrestre della Madre di Dio; ma che la venerazione per lei, che era stata l'augusto tabernacolo del Verbo divino, era tale da escludere la stessa possibilità della corruzione del sepolcro (22). Aggiunge, poi, che fine dei privilegi mariani e della loro rivelazione era la conoscenza, mai venuta meno, della sublime perfezione ed eccelsa dignità della Madre di Dio e Madre nostra (23). E infine nota come la vita della Chiesa e il progredire nella conoscenza di tutte e singole le verità rivelate è grazia dello Spirito Santo (24). E poiché il progresso nella fede è legato non al soggettivo evolversi della credenza (25), bensì all'azione dello Spirito Santo, « il quale, unico e identico nel Capo e nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto » (26), nella stessa costituzione è detto che

---

(19) Decreto del 30 giugno 1909, Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. XXXIII, 1963, n. 3514.

(20) *Munificentissimus Deus, l.c.*, p. 768.

(21) *L.c.*, p. 558.

(22) *L.c.*, pp. 757-758: « Hoc tamen minime prohibuit quominus palam crederent ac profiterentur sacrum ejus corpus sepulcri corruptioni fuisse numquam, augustum illud Divini Verbi tabernaculum in tabem, in cinerem solutum fuisse ».

(23) *Ivi*, p. 758: « Quin immo, divina collustrati gratia pietateque erga eam permoti, quae Dei Parens est suavissimaque Mater nostra, clariore cotidie luce mirabilem illam privilegiorum concordiam ac cohaerentiam contemplati sunt, quae Providentissimus Deus almae huic Redemptoris nostri sociae impertiit, et quae talem attingere celsissimum verticem, qualem praeter ipsam nemo a Deo creatus excepta humana Jesu Christi natura, assecutus est umquam ».

(24) *Ivi*, p. 769.

(25) Intendiamo parlare del progresso nella conoscenza delle verità rivelate, e non della perfezione dell'atto di fede.

(26) *Constitutio dogmatica de Ecclesia*, n. 7, in *Acta Apost. Sedis* 1965, p. 10. Ed. Dhanis, nello studio *Révélation explicite et implicite* (pubblicato in *Gregorianum* 1953, pp. 187-237) tende a convalidare con prove scritturistiche le errate opinioni del De Lubac e di Rahner, da noi riportate e confutate nel precedente lavoro (Cfr. *Renovatio* 1971, fasc. 1, p. 18 ss.). Ma i testi di Giov. XIV, 26; XVI, 26 ch'egli adduce,

pure il momento della solenne proclamazione del dogma era stato prestabilito nei mirabili disegni della divina Provvidenza (27).

IL MESSAGGIO DI SALVEZZA

A proposito dell'interpretazione letterale di Genesi III, 15, anche da parte di esegeti cattolici si continua a scrivere: « il riferimento esclusivo a Maria è troppo problematico » (28). Non vi è però consenso nell'analisi delle ragioni che si propongono (29); e — quel che è più grave, perché implica un errore di metodo — ci si dilunga nell'esame di questioni filologiche e grammaticali, mentre si sorvola sull'intervento divino, che è causa dell'ostilità e solo ne determina sia la natura e sia l'esito, esiziale per il serpente. Rifacciamoci, dunque, al testo.

L'azione insidiatrice del serpente era stata, per l'accondiscendenza di Eva, funesta anche per Adamo (30); ma, nonostante l'espulsione dei progenitori dal paradiso terrestre, essa continuerà e il demonio avrà dei seguaci sulla terra (31). In questo contesto Dio suscita l'ostilità della donna

---

non concernono la rivelazione propriamente detta, bensì l'azione illuminatrice dello Spirito Santo che avrebbe guidato gli apostoli alla conoscenza di tutta la rivelazione, e con essi avrebbe reso testimonianza a Cristo. Questa secondo il Lagrange — che il Dhanis con manifesto abbaglio s'illude di poter addurre in suo favore — fu l'interpretazione di Agostino e di Cirillo, e tale l'insegnamento del Crisostomo e di Tommaso. Ci sia consentito di trascrivere l'asserto dell'autore e la conclusione diametralmente opposta a cui nel medesimo luogo citato dal Dhanis giunge il Lagrange:

1) Dhanis, *l.c.*, p. 207, continuazione della nota 52: « Les exégètes contemporains s'accordent très généralement à appliquer nos trois textes non seulement aux apôtres, mais aussi à l'Eglise de tous les temps. Ainsi: ... M. J. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, 8.me éd., Paris 1947, pp. 391, 392, 421-425 (il se réclame de l'autorité d'Augustin, de Cyrille d'Alexandrie, de Chrysostome et de Thomas d'Aquin)... »;

2) Lagrange, pp. 424-425: « En somme il nous paraît plus probable que les textes de Jo. doivent être entendus dans le sens d'une assistance perpétuelle de l'Esprit-Saint à l'Eglise dans l'ordre de la vérité.

C'est du moins ce qu'ont enseigné Augustin et Cyrille qui renvoient tous deux à Eph. III, 17 ss., ce que supposent Chrysostome et Thomas...

Et les théologiens qui n'admettent depuis les Apôtres aucune révélation nouvelle officielle se demandent si l'Eglise ne pourrait pas définir comme dogme de foi *conclusionem theologicam virtualiter-connexive revelatam.* Ce n'est pas dans les textes de Jo. qu'on trouvera la réponse à cette question ».

(27) *Lc.*, p. 769: « ... momentum Providentis Dei consilio praestitutum jam advenisse putamus, quo insigne ejusmodi Mariae Virginis privilegium sollemniter renuntiemus ».

(28) Così E. Testa, *Genesi* nella collana « La sacra Bibbia », a cura di monsignor Salvatore Garofalo, ed. Marietti, Roma 1969, p. 311.

(29) Cfr. il nostro studio *Il Protovangelo* in *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva,* vol. I, p. 46 ss.

(30) Eva fu la prima ad essere sedotta, ma nel testo la sua colpa non ha lo stesso rilievo del peccato di Adamo; e solo per lui sono le ultime e dure parole del Signore: « Ecco, Adamo è divenuto quasi uno di noi, e conosce il bene e il male; ch'ei non possa, allungando la mano, cogliere ancora dell'albero della vita e mangiandone vivere eternamente » (Genesi III, 22). Ed è molto espressivo il fatto che Dio attribuisca l'azione peccaminosa di Eva, nel cogliere il frutto proibito, ad Adamo come se questi moralmente ne fosse quasi responsabile. Cfr. il nostro vol. I già citato, pp. 42-43.

(31) « Il serpente — scrive Claus Schedl in *Geschichte des Alten Testament,* vol. I, p. 69, trad. dal tedesco, ediz. Paoline, Roma 1959 — non si accontenta del suo primo tentativo di seduzione. Nella sua qualità di potenza seduttrice demoniaca (Sap. II, 24; Eccli XXV, 24; Giov. VII, 44; Rom. XVI, 20; Apoc. XII, 9 XX, 2) esso accompa-

e della stirpe di lei contro il serpente. I contendenti sono bene distinti; e la lotta della stirpe della donna dapprima sarà ingaggiata contro i seguaci del serpente. Identica l'azione insidiatrice del serpente e dei suoi seguaci: e identiche le inimicizie della donna e dalla stirpe di lei. L'esito, dicevamo, è esiziale per il primo, che avrà il capo schiacciato dal piede della stirpe della donna, vedrà cioè irrimediabilmente frustrato il suo accanimento. Pertanto alla rovina seguita al peccato dei progenitori subentrerà un ordine nuovo. Sicché Adamo, nella sua qualità di capostipite, — commenta san Paolo — « è figura di Colui che doveva venire » (32).

Secondo l'autore del Genesi l'agire divino non è mai condizionato dalla creatura; e per ciò il castigo dei progenitori implica la privazione dei doni ad essi liberamente elargiti da Dio; e la punizione del serpente comporta per l'uomo la costituzione di un ordine nuovo. Per questo i padri interpretando Genesi III, 15, basandosi cioè sulla natura delle inimicizie poste da Dio, ci hanno dato con l'antitesi Eva-Maria l'interpretazione non solo cristologica ma anche mariologica del protovangelo.

Più chiaramente: Genesi III, 14-15 enuncia la maledizione divina contro il serpente. La sua attività insidiatrice continuerà fuori del paradiso terrestre, ossia nel mondo, ma il suo accanimento contro l'uomo sarà irrimediabilmente frustrato: « tu camminerai sul tuo ventre e morderai la terra tutti i giorni di tua esistenza ». Difatti le espressioni « camminare sul ventre » e « mordere la polvere » in senso metaforico (33) denotano profonda umiliazione e disprezzo; e secondo la Bibbia (Lev. XI, 42; Deut. XXXII, 24; Is. IL, 23; Mich. VII, 17) e gli antichi testi orientali esprimono la sconfitta e l'annientamento della potenza nemica. La sentenza è pronunziata nell'Eden dopo la caduta di Adamo, e la punizione riguarda l'intera esistenza del serpente:

« E io pongo (34) inimicizia fra te e la donna e tra la tua stirpe e la stirpe di lei: essa ti schiaccierà il capo mentre tu ti avventerai al suo calcagno».

Il serpente (35) nel paradiso terrestre aveva sedotto Eva: e Dio al serpente e ai suoi seguaci opporrà la donna e la stirpe di lei. L'insidia satanica aveva privato l'uomo dei doni di grazia: e le inimicizie poste da Dio, in contrasto con la seduzione di Eva e il consenso di Adamo, sono assolute e finiranno con l'annientamento di satana. Nell'Eden, con la prevaricazione dei progenitori l'ordine di grazia era rovinato (Gen. III, 16-

---

gnerà la storia dell'umanità e tenterà di prendere il sopravvento. La potenza di questa intelligenza malvagia si estende attraverso le generazioni, ha il suo *seme* ch'è l'umanità decaduta, divenuta a lui ubbidiente ». Ci permettiamo di aggiungere che sarebbe un'affermazione del tutto gratuita intendere di altri demoni l'espressione « il seme » del serpente.

(32) Rom. V, 14.

(33) Il contesto, soprattutto l'insidia tesa ad Eva, e gli agiografi posteriori ci dicono che il serpente raffigurava il diavolo, per la cui invidia entrò nel mondo col peccato la morte. Cfr. E. Testa, *Genesi*, l.c., p. 305 ss.

(34) Il verbo « io pongo inimicizia » non indica un fatto futuro, bensì una lotta che ha inizio appena fulminata la sentenza.

(35) Secondo l'antica mitologia semitica, nominatamente cananea, il serpente aveva un particolare legame con la magia; e all'agiografo poté servire molto bene per mascherare un essere ostile a Dio e invidioso dell'immortalità che avrebbe potuto godere l'uomo, come diranno altri agiografi posteriori (Sap. 2, 24; Apoc. 12, 9; Giov. 8, 44;

19): e Dio fa seguire ad esso un nuovo ordine, che segna la disfatta di satana.

L'iniziativa ancora una volta è del serpente e dei suoi seguaci, ma vi porrà fine l'ostilità della donna e della stirpe di lei. Il brano III, 14-19 è composto in forma ritmica; e alla punizione del serpente fa seguito il castigo di Eva e di Adamo ed insieme con essi della loro discendenza, quasi a giustificazione dell'intervento divino:

« Perché hai fatto questo, maledetto sii tu tra tutto il bestiame e tra tutte le fiere della steppa » (36).

Ci si potrebbe obbiettare il modo di procedere del Signore, il quale si rivolge dapprima al serpente e poi ai nostri progenitori. Ma nei versetti 16-19 non si ha, propriamente parlando, un decreto di condanna, bensì sotto forma di sentenza la constatazione degli effetti del peccato di Adamo, di cui Eva si era resa responsabile e con la colpa ne partecipa anche la pena. La sentenza, infatti, era stata pronunziata al versetto 17 del capitolo II: e al capitolo III, 11 Dio stesso aveva già fatto constatare ai nostri progenitori le conseguenze del loro fallo.

Ora, se i versetti 16-19 ci presentano sia i progenitori e sia la loro discendenza come vittime dell'insidia di satana, nel versetto 15 è da escludersi che la donna, oggetto di predilezioni divine, sia Eva o il sesso femminile, da essa simboleggiato (37). Difatti, il versetto 15 chiarisce e ulteriormente conferma il versetto precedente: e pertanto le inimicizie, poste da Dio, sono assolute e tendono alla definitiva eliminazione di satana. L'agire divino — ci sia consentito di ridire — non è mai condizionato dalla creatura; e il testo non parla di una rivalsa di Dio, ma di irrimediabile frustrazione dell'accanimento di satana.

Una conferma si ha dal versetto 20, ove Adamo con l'imposizione del nome di Eva — perché essa fu la madre di tutti i viventi — alla moglie accenna alla prole, quasi per sottolineare che con i progenitori è

Giov. 3, 8). Il serpente — *hannahas* — dice il testo, cioè un serpente speciale, con l'articolo determinativo. Reale, di cui si è servito il demonio come strumento: oppure simbolico? Oggi, un numero sempre crescente di autori cattolici è incline ad ammettere un simbolo letterario, suggerito all'agiografo dalla credulità dei contemporanei, i quali vedevano nel serpente un amuleto potente per la conservazione della vita e per l'uso di pratiche magiche.

(36) Genesi III, 14.

(37) Sopra abbiamo chiarito che le espressioni « camminare sul ventre » e « mordere la terra », desunte da naturali attitudini del serpente, sono da interpretare in senso metaforico; ed è sommamente ridicolo dedurre che sia « la donna » e sia « la stirpe della donna » sono da prendersi in senso collettivo, dal seguente ragionamento: nei vv. 14-15 il serpente sta in rapporto speciale con un essere sovrumano che la tradizione biblica posteriore ha identificato con satana; ora, la pena è desunta da attitudini naturali, le meno felici di quelle degli altri animali sia domestici che selvaggi; ma le attitudini naturali sono proprie di tutti e singoli gl'individui, appartenenti alla specie, quindi — nonostante il « tu » e « la donna » (« io pongo inimicizia tra te e la donna ») che sembrano indicare i due individui lì presenti: il serpente e la peccatrice Eva — Dio, rivolgendosi al serpente individuale, intende punire la specie stessa delle serpi; e pertanto è logico vedere pure nel parallelo « la donna » l'intera collettività delle donne. E. Testa però, da cui trascriviamo quasi alla lettera, *l.c.*, pp. 309-311, l'argomentazione, dimentica di affermare pure che il serpente è simbolo e figura di un essere sovrumano, e che pertanto le espressioni, desunte da attitudini naturali dell'animale, sono anch'esse da interpretare in senso figurato.

anch'essa sottoposta alla pena (38). Certo, non si può negare la preminenza data dall'autore sacro ad Adamo nella storia delle origini; ma, se questi non prende parte alle inimicizie poste da Dio, neppure Eva — ci sembra di dover concludere — e la loro discendenza in genere considerata. Anzi, questa imposizione del nome di Eva con l'esplicito riferimento a tutta la progenie contraddistingue la prima donna dalla donna additata da Dio quale madre di colui che schiaccerà il capo del serpente. Altrimenti, come spiegare nello stesso contesto tale duplice designazione? « Madre del Salvatore » non dice assai più di « madre di tutti i viventi »? E Adamo, chiamando la compagna con un nome proprio, avrebbe potuto tacere la prerogativa di salvatrice, che le sarebbe stata conferita da Dio?

Non si risponde a questi interrogativi con la speciosa ragione, comunemente addotta, che come il serpente sedusse Eva, così anche Dio nel ribattere l'ardire di satana comincia, per una rivalsa, dalla donna. E si noti che le inimicizie solo indirettamente, e con la predestinazione della Donna e del Figlio di lei, accennano alla restaurazione dell'ordine di grazia. Senza dubbio tale è l'interpretazione di Isaia nel celebre vaticinio della Vergine (39); è questo pure il pensiero dell'antica tradizione giudaico-cristiana (40).

Oggi, tuttavia, presso gli esegeti prevale l'interpretazione dei due termini: « la donna » e « la stirpe di lei » in senso collettivo; e pensiamo di poter riassumere, in termini chiari ed equivalenti, il loro pensiero col seguente raziocinio:

« Da tutto il contesto appare che l'insidia satanica tendeva, con la seduzione di Eva, alla rovina di Adamo e in lui dell'intero genere umano; a proposito quindi del v. 15, le inimicizie poste da Dio riguardano l'intera umanità, appropriatamente — con manifesta cioè allusione al modo di agire di satana — designata con la « donna » e « la stirpe di lei » (41).

---

(38) L'agiografo rivela con quali sentimenti di sottomissione Adamo accolse la sentenza divina; e con questa osservazione chiude il tratto vv. 14-19 mirabilmente composto.

(39) Cfr. quanto abbiamo scritto nel vol. I, pp. 84-85.

(40) Cfr. A. Clamer, *La Genèse*, Paris 1953, pp. 139-141; e Claus Schedl, *l.c.*, p. 70, che espressamente nota: « La versione dei Settanta pensa qui al Messia venturo, domatore del dragone. Con questa traduzione la Bibbia greca si attiene esattamente all'originale ebraico, che parimenti legge un maschile: *hû* cioè egli (il seme). La stessa lezione fu seguita dall'antica versione latina che traduce: *ipse conteret...* ». Anche san Girolamo, nelle *Quaestiones hebraicae*, traduce l'originale con: *ipse conteret caput tuum;* e nel nostro vol. I, non senza motivo abbiamo esaminato e discusso le testimonianze sul protovangelo nella tradizione della Chiesa antica.

(41) Così certamente A. Clamer, il quale osserva *(l.c., p. 139);* « La malédiction portée contre le serpent n'aura pas seulement pour effet le mépris du séducteur mais encore l'inimitié entre lui et la femme, entre son lignage et celui de la femme. Cette inimitié remplacera cette amitié qui avait marqué les rapports du serpent tentateur avec la femme, l'écoutant avec complaisance... Entre satan et l'humanité ce sera inimitié, lutte et victoire de la race de la femme; n'est-ce pas là un heureux message, une bonne nouvelle que non sans raison on a pu appeler Protévangile? ».

Le motivazioni poi, che si adducono dal contesto, non sono concordi. Sopra, nella nota 37, abbiamo riportato la poco seria argomentazione di E. Testa. Il lodato A. Clamer, dopo aver asserito che il termine ebraico *zéra* (seme) può avere un significato singolare oppure collettivo, così continua: « C'est ce dernier que suggère le contexte, aussi bien II, 24, relatif à l'union de l'homme et de la femme, que III, 16 mentionnant les fils d'Eva »; tuttavia c'è da notare che mentre nei due luoghi citati vi è allusione alla prole a proposito dell'unione coniugale in genere considerata o delle pene annesse al parto della donna, nel v. 15 *« la donna »* — come si è dimostrato — non è Eva né il sesso femminile collettivamente preso. E A. Rolla, citato con onore da E. Testa, in *Il Messaggio*

Ci sia però consentito di osservare: 1) che la privazione dei doni, da Dio liberamente elargiti all'uomo, fu dovuta non all'insidia satanica bensì alla prevaricazione di Adamo e di Eva; 2) che nei versi 14-15 è riportata la maledizione del serpente, ossia la frustrazione dell'accanimento di satana che solo attraverso gl'individui, singolarmente responsabili, raggiunge la collettività; 3) e che rovinato, con la caduta dei progenitori, l'ordine di grazia, le inimicizie assolute e definitive, poste da Dio, equivalgono per l'uomo alla restaurazione di un nuovo ordine di giustizia e santità. Inoltre esclusa dal versetto 15, per le ragioni già addotte, Eva, si esclude pure la donna in genere o l'intero sesso femminile; sicché l'accezione dei due termini, « la donna » e « la stirpe di lei » in senso collettivo per il verso 15 non soltanto non è dimostrata, ma è pure palesemente contro il contesto.

Vi è di più. Nel versetto 15 non vi sono soltanto contendenti, ma pure protagonisti. Invero, la malizia del serpente è comunicata alla di lui progenie; ed esso, come si era servito di Eva per giungere ad Adamo, così prima si servirà dei suoi seguaci per tendere insidie alla stirpe della donna: con la sua fine poi avrà termine ogni malizia. D'altra parte, le inimicizie poste da Dio hanno quale nota determinante il trionfo del figlio della donna; e, come nella storia delle origini, cioè nel primitivo ordine di grazia, una funzione di preminenza era stata data ad Adamo, così nella frustrazione dell'accanimento di satana — ossia nella restaurazione del nuovo ordine di giustizia e di santità — il primato, e questo assoluto, è dato al figlio della donna. « Se per il delitto di un solo — commentava san Paolo — gli altri tutti sono morti, a più forte ragione la grazia di Dio e il dono della grazia, che ci viene da un solo uomo, Gesù Cristo, si è diffuso su tutti in abbondanza » (42). E Dio addita la donna sia per precisare l'appartenenza del Salvatore all'umanità sia per indicare il legame indissolubile che avvince la Madre al Figlio.

Ora, nel versetto 15 troviamo ribadita la pena, enunciata contro il serpente nel versetto precedente; e, se il figlio della donna schiaccerà il capo del serpente, le inimicizie della donna certamente sono richieste e determinate dall'intimo nesso che vige tra la Madre e il Figlio. Perciò anche la donna contro la quale satana ordisce insidie è oggetto di predestinazione: essa, pertanto, non è Eva, né il sesso femminile da lei rappresentato, ma — come più tardi dirà Isaia — la Vergine, Madre del Redentore.

Dunque, Dio mentre fa constatare ai progenitori le tristi e funeste conseguenze del loro peccato, addita ad essi il novello Adamo con la Madre a lui indissolubilmente unita (43); e annunzia loro la restaurazione di un nuovo ordine di giustizia e di santità e la totale frustrazione dell'accanimento di satana. E totale è la frustrazione dell'accanimento di satana con la piena vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte.

« Pertanto — così conclude la costituzione apostolica il suo ragionamento — come la gloriosa risurrezione di Cristo fu parte essenziale e co-

---

della Salvezza, l. 1, p. 127, con una sorprendente superficialità scrive: « Nei cc. 2-3 del Genesi il nome "donna" si riferisce collettivamente a tutte le donne quando il narratore riporta parole pronunziate da Dio e da Adamo, sotto il soffio dell'ispirazione profetica » (c. 2, 23 s.; c. 3, 15).

(42) Rom. V, 15.

(43) La maternità divina di Maria appartiene all'ordine ipostatico, cioè al mistero del Verbo incarnato.

ronamento definitivo di detta vittoria, così la comune inimicizia della Beata Vergine e del proprio Figlio [contro il serpente] doveva conchiudersi con la glorificazione del corpo verginale [di lei]; come invero afferma lo stesso apostolo: quando il mortale [nostro] corpo sarà rivestito d'immortalità, allora si compirà la parola che sta scritta: la morte è stata assorbita nella vittoria ».

Tuttavia — è bene notarlo — commentando il testo della bolla, Galot recentemente asseverava:

« ... non è il protovangelo che addita questo glorioso trionfo di Maria, ma una esegesi fondata sulla nozione patristica della novella Eva e concordata con la dottrina paolina della vittoria sulla morte, con un ragionamento d'analogia con la risurrezione di Cristo » (44).

Nel luogo citato però, Pio XII afferma che sia la nozione patristica della novella Eva, sia la comune inimicizia della Madre e del Figlio contro il serpente e sia la vittoria sul peccato e sulla morte erano state già oggetto di vaticinio nel protovangelo (45).

UNA CONFERMA: APOCALISSE XII

In due studi, ben distinti (46), ci siamo occupati dell'esegesi del capitolo XII dell'Apocalisse, il quale riprende Genesi III, 15 e, quasi in un commento, ci dà come già attuato il protovangelo.

Così, in Genesi III, 15 le inimicizie poste da Dio equivalgono per l'uomo alla restaurazione di un nuovo ordine di giustizia e di santità: e Giovanni dapprima pone in particolare rilievo l'apparizione radiosa della donna in cielo e afferma ch'essa è un gran prodigio. In Genesi III, 15 la donna è oggetto di predestinazione a motivo del Figlio che schiaccerà il capo del serpente: e nell'Apocalisse, « la Donna, a cui è manto il sole », è gravida: « partorì infatti un figlio, un maschio, destinato a governare tutte le genti con scettro di ferro ». In ambedue i testi l'iniziativa della lotta è attribuita al serpente: ma scopo della visione, avuta da Giovanni, è indicare l'odio implacabile del gran drago, detto anche il serpente antico. Il protovangelo accenna a una duplice fase della lotta, e addita la vittoria finale riportata dal Figlio della Donna: mentre nell'Apocalisse si delinea, a grandi tratti, una triplice fase della lotta che mena il gran drago, e in

(44) J. Galot, *Le mystère de l'assomption* in *Maria - études sur la sainte Vierge*, éd. Hobert Maunoir, Paris 1964, t. VII, p. 162: « De même, ce n'est pas le seul Protévangile qui indiquerait ce triomphe glorieux de Marie, mais une exégèse fondée sur la notion patristique de nouvelle Eve et accordée à la doctrine paulinienne de la victoire sur la mort, avec un raisonnement d'anologie appuyé sur la résurrection du Christ ».

(45) Diamo il testo della costituzione apostolica, *l.c.*, p. 768: « Maxime autem illud memorandum est, inde a saeculo II, Mariam Virginem a Sanctis Patribus veluti novam Hevam proponi novo Adae, etsi subjectam, arctissime conjunctam in certamine illo adversus inferorum hostem, quod, quemadmodum in protoevangelio praesignificatur, ad plenissimam deventurum erat victoriam de peccato ac de morte, quae semper in gentium Apostoli scriptis inter se copulantur. Quamobrem, sicut gloriosa Christi anastasis essentialis pars fuit ac postremum huius victoriae tropaeum, ita Beatae Virginis commune cum Filio suo certamen virginei corporis glorificatione concludendum erat; ut enim idem Apostolus ait: cum... mortale hoc induerit immortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: absorpta est mors in victoria ».

(46) Vol. I, pp. 95-130, *Maria nell'Apocalisse*, e vol. II, pp. 9-52, *Apocalisse XII. L'interpretazione mariologica alla luce del contesto.*

una scena a parte ci si dipinge la vittoria che il resto della discendenza della donna riporta a motivo del sangue dell'Agnello.

Ora, secondo Giovanni, il Figlio della Donna indubbiamente è Cristo; e la *Munificentissimus Deus* afferma che i dottori scolastici videro adombrare l'assunzione della Vergine Madre di Dio nella Donna vestita di sole (47).

Tuttavia, come nella profezia di Michea (48), così pure nel nostro testo si parla degli « altri della discendenza della Donna *(toù spermatòs autès)* che osservano i comandamenti di Dio e tengono la testimonianza di Gesù » (49). E pertanto si chiede se anche questa maternità, certamente spirituale, è implicata nella gravidanza della Donna e nel parto avvenuto a Betlemme.

Ma tale istanza — così abbiamo scritto altrove — basata sul versetto 17 e proposta in vario modo dai patrocinatori dell'esegesi ecclesiologica del capitolo, appena merita di essere presa in considerazione. Difatti i padri, in modo particolare i greci e gli orientali, considerano la redenzione come avvenuta al momento della nascita. Questa prospettiva, però, non era necessaria: e al veggente è bastato di aver testimoniato che Betlemme evocava di fatto, anche per la Madre, il Calvario (50). Perciò Braun così conchiude la sua accurata ed esauriente analisi del versetto 17:

« Come al Calvario Maria è al tempo stesso la Madre di Gesù e la Madre del discepolo, che rappresentava il popolo cristiano: la Donna, nominata nell'Apocalisse XII, ci appare dunque, allo stesso modo, genitrice di una duplice progenie, individuale e collettiva; la prima espressa [al v. 51] col Figlio, un maschio, la seconda [al v. 17] dal resto della discendenza. Madre del primo, ella è anche Madre degli altri, che costituiscono un solo corpo con Lui » (51).

Giovanni, quindi, attribuisce alla Donna una duplice maternità: la prima fisica e la seconda spirituale; e, poiché gli altri costituiscono un solo corpo con Cristo, Maria con la stessa gravidanza e con un solo e medesimo parto diviene la Madre di Cristo e la Madre degli altri che osservano i comandamenti di Dio e tengono la testimonianza di Gesù. Sicché la maternità spirituale di Maria segue, è richiesta dalla sua maternità divina.

Si aggiunga che l'inimicizia (v. 4-6) e la persecuzione (v. 13-16) del gran drago contro « la Donna che aveva partorito il maschio » sono determinate dalla sua maternità divina (52). Pertanto è ancora una volta da escludersi l'interpretazione ecclesiologica: la Donna, cioè, non rappresenta né personifica la Chiesa (53); neppure è *in recto* la Madonna e *in obliquo* la Chiesa (54): ma è Maria, la Madre di Gesù.

---

(47) *l.c.*, p. 763.
(48) Cfr. vol. I, *Maria nei Profeti*, studio III, pp. 87-92.
(49) v. 17.
(50) Cfr. vol. II, p .I, studio I, *Apocalisse* XII, *L'interpretazione mariologica alla luce del contesto*, pp. 50-51.
(51) F. M. Braun, *La Mère des fidèles*, Tournai 1954, p. 152.
(52) Cfr. anche i vv. 7-12, nei quali la vittoria di Michele e la rovinosa caduta del dragone e dei suoi angeli sulla terra sono espressamente attribuite all'autorità di Cristo.
(53) Così A. Romeo, *La Donna ravvolta dal sol* in *Rivista Biblica* 1958, p. 326: « Lo stile giovanneo, pur così ricco di metafore e simboli, ignora l'allegoria della Donna che personifica il popolo dei credenti ».
(54) Cfr. B.F. Le Frois, *The Woman clothed with the Sun*, Roma 1954, pp. 11-61.

Ora, non è senza motivo che il veggente nomini, con la nascita e l'ascensione di Cristo al cielo, la fuga della Madre « nel deserto, dove ha » si noti il verbo al presente (55) « un luogo preparatole da Dio, perché ivi sia nutrita per 1260 giorni ». Secondo Genesi III, 15 identiche e assolute sono le inimicizie della Madre e del Figlio: e Giovanni adesso, che il Figlio è stato rapito presso Dio e presso il trono di Lui (v. 5), sente di dover menzionare la presenza della Donna nel luogo, preparatole da Dio, per il periodo di tempo durante il quale, non più in cielo (v. 7-10) ma sulla terra (v. 13-16) si compie « l'opera salvatrice, la potenza, il regno del nostro Dio e l'autorità del suo Cristo ».

E, come l'ascensione di Cristo al cielo è assimilata a un rapimento, così pure la fuga della Donna con le due ali della grande aquila, ossia con l'intervento personale di Dio, nel deserto è paragonata a un volo (56).

Il deserto richiama la protezione e la manifestazione divina per Israele (57) e per i profeti (58). Ivi quindi, la Donna ha un posto preparatole da Dio; e Braun sottolinea il parallelismo della nostra pericopa con i versetti 2-3 del capitolo XIV del Vangelo di san Giovanni, tanto nelle parole che nelle idee (59). E, come il posto preparato da Gesù per i suoi discepoli, così pure quello di Maria — *eis ton topon autès* — è lungi dalla faccia del serpente, inaccessibile cioè ai suoi assalti e definitivo.

Infine, il testo specifica anche il fine di questa predilezione divina: « affinché ivi la nutriscano per 1260 giorni » (60). Milleduecentosessanta giorni corrispondono alla metà della settimana di Daniele, o anche « ad un tempo, due tempi e la metà di un tempo » (v. 14), cioè sino alla fine del mondo (61). Perciò sino a quando il dragone fa guerra « agli altri della stirpe della Donna, a quelli che osservano i comandamenti di Dio e tengono la testimonianza di Gesù », Maria è presente « dal posto suo » (62).

L'apostolo, dunque, contempla nel segno meraviglioso apparso in cielo Maria, ravvolta nel sole per la sua maternità divina, col capo circondato di dodici stelle, figura del nuovo Israele, progenie vanto e gloria sua, e la luna sotto ai suoi piedi, simbolo di perfezione e di bellezza creata.

Il suo riferimento a Genesi III, 15 è indubbio; egli ne determina ulteriormente il significato e ce ne dà una autentica interpretazione.

FRANCESCO SPEDALIERI

---

(55) Certamente non è senza motivo ed è pure richiesto dal contesto immediato l'uso dei tre verbi: *echei; trefosin; trepsetai* (v. 14) al presente.

(56) Sorprende perciò, e addolora la gratuita affermazione di J. Galot, che con mal dissimulata ostentazione arzigogola e scrive: « N'est-il pas excessif de reconnaître dans ce désert, avec le P. Jugie, le ciel lui-même, séjour des bienheureux? La Femme qui cherche refuge au désert et qui est miraculeusement sauvée du péril qui la menace peut être difficilement proposée comme image de la Vierge élévée à la gloire céleste ». (*Le Mystère de l'assomption*, l.c., p. 161.

(57) Es. XIX, 4; Deut. XXXII, 11.

(58) 1° Re, 17; c. 19, 4-7.

(59) *La Mère des fidèles*, p. 162-167.

(60) Forse non è esagerato vedere nel nutrimento un'allusione alla presenza attiva di Maria. Certo, nel I Re XIX, 8, è detto di Elia che in forza del cibo, avuto dall'angelo, camminò quaranta giorni e quaranta notti fino al monte di Dio all'Horeb.

(61) Cfr. vol. I, p. 129.

(62) Dal posto cioè di gloria definitivo, proprio della Madre di Cristo.

PER UNA TEOLOGIA DELL'ESCHATON

L'escatologia ha risentito, più di altre parti della teologia, della difficoltà della traduzione del simbolo in un discorso propriamente teologico (1). Ciò è dovuto al fatto che l'apocalittica, il genere letterario in cui l'escatologia è trattata *ex professo,* è il genere letterario in cui il simbolo è più pregnante e più realistico. E' mancata l'elaborazione sistematica dei problemi dell'escatologia, i quali costringono ad affrontare la visione cristiana del reale nella sua originarietà e nella sua totalità.

I limiti delle filosofie del tempo e dello spazio, che hanno condizionato la generale elaborazione della teologia, hanno bloccato la teologia dell'*eschaton.* E' all'interno della filosofia greca e per riferimento ai suoi problemi che si elaborano le tematiche destinate a riproporsi poi nel quadro della teologia.

LE FILOSOFIE DEL TEMPO E DELLO SPAZIO

La filosofia greca conobbe due filosofie del tempo e dello spazio: quella platonica e quella aristotelica (2).

Per Platone lo spazio non ha caratteri fissi, non può essere considerato un *medium* attivo: lo si può indicare soltanto come la interrelazione degli avvenimenti in quanto essa implichi un *continuum* in cui svolgersi. Teofrasto, discepolo di Aristotele, seguì la linea platonica definendo lo spazio come un sistema di interrelazioni ordinate tra i corpi.

La posizione platonica fu seguita dai padri greci. Essi svilupparono così una concezione relazionale del tempo e dello spazio in cui le relazioni spaziali, temporali e concettuali erano inseparabili. L'universo appariva così come un insieme di relazioni che assumevano forme diverse secondo la specialità dei termini coinvolti, ma in cui l'elemento dell'interrelazione era prevalente su qualunque termine particolare. Ciò consentiva di porre sia Dio che la mente umana in una posizione contestuale di trascendenza e di immanenza al mondo. Le relazioni che la mente divina e la mente umana potevano esprimere allo stato puro erano il fondamento del tempo e dello spazio.

Con ciò la dimensione intellettuale diveniva l'espressione della forma stessa dell'universo e l'ordine noetico appariva come il fondamento del-

(1) Cfr. Mysterium Salutis II/2 p. 18, Brescia 1970; K. Rahner — Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischen Aussagen — trad. franc. in Ecrits théologiques, Vol. IX Paris 1969.

(2) T. F. Torrance — Space, Time and Incarnation — London 1969.

l'essere reale. In questo quadro si poteva situare una dinamica reale, in cui il passaggio dall'ordine divino all'ordine umano non significa la perdita dello stato precedente. Se la bilocazione e la bitemporalizzazione sono impossibili a chi è situato in un punto del tempo e dello spazio, la contestualità è possibile sul piano dei termini ideali.

La filosofia aristotelica svolgeva un'altra concezione del tempo. Il tempo e lo spazio vengono concepiti invece come ricettacolo. In questo modo tempo e spazio, funzioni della materia prima, divengono una dimensione costante e necessaria dell'universo.

Rimane aperto, nella prospettiva derivante da Platone, il problema della giustificazione della realtà spazio-temporale, in modo da evitare che questa sia avvertita come semplice decadenza dell'essere: e nella prospettiva derivante da Aristotele la fondazione di una realtà trascendente la materia prima.

La teologia agostiniana della storia e la metafisica tomista dell'essere sono due risposte ai problemi che rispettivamente la nozione platonica e la nozione aristotelica di tempo e di spazio ponevano alla teologia. Salvare però la bontà della realtà o l'esistenza di Dio non basta. Il problema più grave è dato dalla dottrina della creazione e da quella dell'escatologia.

Sia Aristotele che Plotino mantengono la concezione ciclica del tempo, ossia l'idea del tempo infinito. L'esigenza primaria della teologia è invece quella di esprimere la finitezza del tempo.

Ora né la concezione dello spazio e del tempo come relazione né quella del tempo e spazio come un recettacolo della realtà, avente una propria azione autonoma, esprimono l'idea della finitezza del tempo e dello spazio. Il ricettacolo aristotelico è, infatti, infinitamente «aperto» (infinitamente come la materia prima) e la relazione platonica può esprimersi temporalmente infinite volte, rimanendo identica a se medesima. Per questo ambedue le posizioni mantengono una concezione ciclica del tempo.

La filosofia greca non era in grado di esprimere una concezione dello spazio e del tempo come finito perché presupposto di ambedue le concezioni dominanti era l'indefinita iterabilità legata alla materia o l'identità dell'idea a se stessa in ogni reiterazione fenomenica. Dal tempo come immagine dell'eternità Plotino giungeva all'idea del tempo come un insieme che si sviluppa parte dopo parte (riferimento alla materia) e che ha sempre dell'avvenire (3).

Per la fede cristiana il tempo ha avuto un principio e avrà una fine: ciò significa che esso è finito. Tempo e spazio sono dimensioni di un mondo che non può essere concepito come indefinitamente aperto sia dal lato della sua origine che da quello della sua conclusione. Queste esigenze della fede non hanno, però, trovato espressione in una concezione propria del tempo e dello spazio.

La teologia protestante ha posto in risalto la non risolta tematizzazione di una concezione del tempo e dello spazio omogenea all'esigenza della fede. Lo si vede proprio in temi così teologicamente decisivi e al tempo stesso significanti per la nostra questione come quelli legati al corpo di Cristo: l'incarnazione e l'eucarestia. Lutero lavorò dialetticamente

(3) Enneadi III, 7, par. 11: cfr. Guitton - Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, Paris 1959.

sull'idea aristotelica dello spazio-ricettacolo, giungendo alla formulazione che la natura umana di Cristo era *finitum capax infiniti per infinitum non per se*. La natura umana di Cristo era stata così potenziata da poter essere riempita dalla divinità e ricevere proprietà nuove, come la ubiquità (che è il fondamento della spiegazione luterana della eucarestia).

Una teoria diversa è presente nei calvinisti e negli anglicani: sia per quel che riguarda l'unione ipostatica sia relativamente alla presenza celeste e a quella eucaristica del corpo di Cristo.

La loro spiegazione teologica si rifaceva a una presenza del divino che andava rappresentata con categorie includenti lo spazio e il tempo ma trascendenti rispetto ad esse; l'universo è in rapporto ad un diverso ordine per rispetto al quale presenza non significa inclusione, né in termini spaziali né in termini temporali.

Abbiamo in un caso la linea aristotelica, nell'altro caso la linea platonica di soluzione. Essa è tutt'ora alla base della differenza della cristologia e della teologia eucaristica tra luterani e riformati.

Anche la filosofia trascendentale ha la sua origine in una determinata visione del rapporto tempo-spazio. Il Newton vide Dio come l'infinito ed eterno contenitore del mondo, come il tempo-spazio universale. Sostituendo il modello trascendente del rapporto Dio-cosmo con un modello fisico, da un lato preparò le vie al deismo dall'altro offerse le basi della « rivoluzione copernicana » di Kant, che attribuì all'uomo ciò che Newton attribuiva a Dio, ponendo il tempo e lo spazio come forme *a priori* dell'esperienza umana.

I due modelli (della relazione pura, del recettacolo) hanno continuato ad operare. Il passaggio tra Newton e Kant indica la possibilità di reinterpretazione di una formula nel senso dell'altra.

Le due concezioni hanno una base comune, cioè il dualismo cosmico della grande filosofia greca. In ambedue i casi si suppone la materia come radicalmente altro dal principio informatore, un radicalmente altro che non suppone e non indica né un'unità di origine né di destino. La mancanza di una unità di origine o di unità di destino tra le idee (o i motori celesti) e la materia, le riconduce, nella loro radicale dualità, a principi costitutivi dell'universo. Così la mancanza di una protologia e di un'escatologia nel pensiero greco ci offre il quadro globale di un dualismo originario entro cui poi si situano le diverse filosofie. Questo dualismo originario è a fondamento di ambedue le filosofie del tempo e dello spazio.

CREAZIONE ED ESCATOLOGIA

La teologia della creazione è stata elaborata in funzione del dato veterotestamentario, in particolare del racconto sacerdotale della creazione. La teologia della creazione è stata pensata soprattuto in funzione della distinzione tra Dio e il mondo e dell'affermazione della bontà del mondo. La polemica contro il paganesimo da un lato e contro lo gnosticismo dall'altro ha fortemente condizionato la problematica teologica della creazione. La struttura della teologia trinitaria dopo Nicea non ha permesso che si sottolineasse, né in oriente né in occidente, il ruolo delle persone divine

nelle manifestazioni di Dio (4). Il ruolo del Verbo nella creazione non è stato da allora oggetto di indagine teologica. La categoria della appropriazione ha permesso a san Tommaso di riprendere i temi della teologia prenicena e di affermare il rapporto tra la creazione e la persona del Verbo, tuttavia con i limiti riduttivi del linguaggio dell'appropriazione.

Ma ancor più privi di elaborazione teologica sono i dati relativi al ruolo del Cristo nella creazione. Il ruolo cosmologico del Cristo è già chiaramente affermato in 1.a Corinti VIII, 6. Il ruolo creatore del Padre e quello del Cristo sono parificati. Le due proposizioni differenti (*ek* ed *eis* per il Padre, due volte *dià* per il Figlio) mostrano che il rapporto del Padre con la creazione non è assolutamente identico al rapporto del Cristo. Ma, tuttavia, un ruolo del Cristo circa la creazione è chiaramente affermato. Nella lettera agli Efesini (I, 4), l'idea del Cristo eletto e predestinato prima della creazione del mondo e l'idea di ricapitolazione esprimono a un tempo la preesistenza del Cristo e lo pongono come causa e condizione del mondo (5). Ciò è detto chiaramente nella lettera ai Colossesi (I, 16), in cui viene affermato che il Cristo è il fondamento, la causa e la condizione del mondo.

Nella lettera agli Ebrei, l'idea della cooperazione del Cristo alla creazione raggiunge la sua vetta. Egli sostiene l'universo con la potenza della parola (Ebrei I, 3). Con ciò egli, « splendore della gloria di Dio », si vede attribuito il ruolo creatore della parola che è attribuito alla parola di Dio nel racconto sacerdotale del Genesi.

Il ruolo di Cristo nella creazione è collegato al suo ruolo escatologico, al suo ruolo nella « nuova creazione ». I due temi, sulla cui divisione il Bloch ha costituito la sua interpretazione del cristianesimo (6), sono fortemente uniti. Il prologo di Giovanni esprime questa perfetta unità tra il *Logos* creatore e il *Logos* salvatore. Si può dire che un aspetto si fonda sull'altro. Il Cristo si è manifestato come salvatore e perciò è preesistente ed è fondamento della creazione: è il fondamento della creazione e perciò la rinnova nella vita divina. Nel Cristo la protologia e l'escatologia coincidono: egli è l'alfa e l'omega (Ap. I, 17). Il Cristo è così situato oltre il tempo e lo spazio, come il fondamento del tempo e dello spazio.

La coincidenza di protologia e di escatologia è coerente. Se la realtà originaria è sopra il tempo ed è il fondamento del tempo, essa è sia l'inizio che la fine della realtà temporale. In questo senso essa contiene il mondo. La lettera a Diogneto ha applicato questa espressione, di derivazione stoica, ai cristiani, seguendo una linea di pensiero che è propria del Nuovo Testamento (2.a Tess. II, 13; Ef. I, 4; III, 9; Col. I, 26; Giov. XVII, 25; Ap. XVII, 8 e 1.a Pt. I, 20).

Ci troviamo di fronte a un dato della rivelazione preciso e coerente: tuttavia questo dato della rivelazione non è stato oggetto di teologia.

Il punto di blocco è a monte, evidentemente nella cristologia. La

---

(4) Cfr. A. Wainwringht - The Trinity in the new Testament - London 1962; Gervais Aeby - Les Missions divines de saint Justin à Origène, Fribourg 1958; Ghislain Lafont - Peut-on connaître Dieu en Jesus-Christ?, Paris 1969.

(5) H. Schlier - Der Brief an die Epheser, trad. it. Lettera agli Efesini, Brescia 1965, (pp. 84-104).

(6) Sia la filosofia che la teologia della speranza (Bloch, Moltmann) si fondano su una contrapposizione tra creazione ed escatologia.

prova la si vede nel trattato sulla grazia. La teologia della grazia in occidente si è sviluppata in chiave antropologica (come teoria dell'intervento divino sulla scelta umana, come teoria dell'elezione, della predestinazione, dell'intervento divino salvifico nella dinamica dell'operazione umana): in oriente la dottrina delle energie divine distinte dall'essenza non ha permesso l'integrale riconoscimento del carattere divinizzante della grazia (7).

Tuttavia il quinto concilio ecumenico, prevalentemente orientale nella composizione e nella cultura, aveva interpretato Calcedonia nel senso di Cirillo, canonizzato i suoi anatematismi e sottolineato fortemente la *communicatio idiomatum* (8).

In che modo il Cristo può essere il fondamento sopraspaziale e sopratemporale del mondo? In che modo tutte le realtà possono essere ricapitolate in lui? Ciò significa esprimere teologicamente ciò che intendiamo per divinizzazione dell'umanità di Cristo e, conseguentemente, come nostra divinizzazione: significa affrontare il problema della *communicatio idomatum* nel verso che va dalla natura divina alla natura umana (mentre tutta la controversia che va dalla questione della *Theotokos* sino alla controversia teopaschita aveva per oggetto la *communicatio idiomatum* dalla natura umana alla natura divina).

Affrontare questo problema della costruzione di senso teologico relativamente al tema della divinizzazione significa esprimere il dato della rivelazione circa l'unità della protologia e dell'escatologia nel Cristo in termini propriamente teologici.

Il problema teologico è posto in questi termini: è pensabile una realtà che non sia Dio e contenga in sé la totalità dello spazio-tempo, ne sia l'unità riassuntiva, in modo che il mondo della molteplicità e della successione possa essere raccolto in una totalità onnicomprensiva, oltre la divisione e la successione?

La soluzione di questo problema tocca tutto l'orizzonte teologico: dalla cristologia alla teologia della grazia, dei sacramenti, dell'eucarestia.

La teologia dell'*eschaton* non è andata oltre il linguaggio simbolico. Diciamo « visione beatifica », ma che cosa intendiamo propriamente per visione? Quale nozione precisa risponde a questo termine? E, per converso, che cosa è l'assenza di visione? È la pena del senso? Proprio su questo punto ha gravato con più forza il peso di un'intelligenza realistica della qualità del simbolo. Nessuno ha mai pensato che il Cristo sia una porta o una chiave: ma in campo escatologico i simboli sono stati fisicizzati a un livello assai più grande di quello che non sia accaduto in qualsiasi altra parte della teologia.

Affrontare il problema di dare un linguaggio teologico all'escatologia comporta affrontare il problema di una visione propriamente cristiana del

(7) In san Tommaso il tema del Cristo fondamento e causa dell'universo sembra non trascendere mai il tema dell'esemplarismo, nel quadro di una teologia delle idee divine. Vi è però il forte testo del *De Veritate*, q. 29, a. 5, in cui si afferma che l'umanità del Cristo è principio della grazia e di ogni grazia come Dio è principio di ogni essere.

(8) Citiamo il testo di Leonzio di Gerusalemme: « per l'unione organica con Dio, in modo immediato, a causa dell'unione intima con l'ipostasi, la ricchezza della deificazione è entrata nell'uomo che era il Signore, nella sua natura umana particolare...». Adv. Nestorium, I, 18, col. 1468 BC: cit. in J. Meyendorff: Le Christ dans la theologie byzantine, Paris 1969, p. 105.

reale. Al fondo della visione biblica sta la nozione dell'uomo immagine di Dio e quindi chiave riassuntiva del cosmo: le affermazioni sul Cristo o sul Verbo sono tutte uno sviluppo dell'antropologia dell'immagine e della signoria dell'uomo sul mondo contenuta nel racconto sacerdotale. Cioè: la stessa vera comprensione di Dio passa per la comprensione di questo anagramma della creazione che è l'uomo. Solo comprendendo che l'uomo contiene la creazione, si può intendere qualcosa relativamente a Dio. I livelli della realtà vanno verso un grado di potenza di concentrazione crescente.

La potenza del livello del reale aumenta man mano che si riducono le dimensioni quantitative (e dunque temporali e spaziali) sino a che esse sono trascese in Dio.

La conoscenza della realtà fisica e biologica ci offre delle illustrazioni sensibili di questo principio e così delle possibilità di riferimento e di linguaggio.

Un discorso sul Cristo cosmico può trovare la sua sede nella costruzione teologica se esso rimane fedele alla nozione di trascendimento e di contenimento della realtà spazio-temporale, e non è costruito soltanto come un termine intrinseco del processo spazio-temporale: solo la preesistenza e l'escatologia espresse come unità garantiscono la proprietà e la corrispondenza al dato rivelato del discorso teologico. Non è compito di questa semplice posizione del problema affrontare l'argomento (9). Qui si vuole soltanto sottolineare la necessità di una teologia dell'*eschaton* che consenta di passare dal linguaggio simbolico della rivelazione al linguaggio razionalmente operabile della teologia.

ESCATOLOGIA ED EUCARESTIA

Da quel che si è detto prima, emerge che la determinazione dell'unità di protologia e di escatologia è la condizione per esprimere una visione della realtà omogenea alla rivelazione.

L'eucarestia ci pone in tutta la sua radicalità questa prospettiva dei diversi livelli dell'uomo sino alla pienezza dell'umanità increata di Dio mediante l'umanità creaturale di Gesù Cristo; perché tutti i diversi livelli dell'uomo come anagramma e fondamento di tutto il reale sono espressi nell'eucarestia.

La fede della Chiesa ci insegna che l'eucarestia è possibile solo mediante una profonda mutazione delle realtà usate: una mutazione tale che esse non possono essere più identificate onticamente come pane e come vino, ma lo possono solo fenomenicamente. La realtà eucaristica ci richiede la prospettiva di un totale trascendimento del tempo: la realtà di Cristo glorioso è la realtà stessa dell'ultimo giorno della storia umana, Cristo è il nuovo eone che è oltre questo tempo e questo spazio. Al nuovo eone noi partecipiamo in lui. Ciò significa che ogni celebrazione eucaristica

(9) G. Baget Bozzo - Incarnazione ed eucarestia - in Renovatio, n. 1, 1967, p. 137 e p. 142. La trattazione escatologica dell'eucarestia è abbastanza rara e non presuppone una teologia dell'*eschaton;* segnaliamo perciò lo scritto di F. X. Durrwell - Eucharistie et parousie - in *Lumen Vitae,* 1971, pp. 89-128.

è un annuncio della venuta del Signore, perché è la presenza attuale nel tempo del suo Regno glorioso. La stessa potenza di mutamento che il Cristo esercita sulle cose indica che un ordine che non è più il nostro domina sul nostro mondo di tempo e di spazio.

Non un effetto di questo regno, ma il Regno stesso ci si fa presente ora e qui, a mostrare che ciò che è ulteriore al tempo e allo spazio contiene sovranamente tempo e spazio .Tale processo non investe solo il futuro ma anche il passato. Il sacrificio della croce è reso presente e rinnovato perché è esattamente in esso che si compie il grande passaggio alla nuova creazione, che è causa, fine, principio e consumazione della vecchia creazione. L'inizio e la fine del mondo sono contestuali al sacrificio di Cristo, che esprime così anche la totalità di tutte le offerte innocenti dell'uomo storico verso Dio, sua pienezza originaria: la totalità della storia della redenzione.

Ma la prospettiva eucaristica rivela anche l'unità dei diversi livelli del reale. L'uomo, il Cristo, il Verbo sono il fondamento di tutte le cose. Il Cristo è la chiave della mediazione, la mediazione della mediazione. Tutto in lui sussiste, dice la lettera ai Colossesi. Nell'eucarestia il fondamento supremo di tutte le cose viene nelle cose proprie: distinguendo la loro realtà dalla loro apparenza, il Cristo mostra che la sua signoria è assoluta. E al tempo stesso ciò lo esprime come il fondamento di ogni cosa, perché ogni cosa è travalicata senza essere annichilita divenendo lui.

L'eucarestia postula una realtà ulteriore alle dimensioni costitutive della realtà presente e alla stessa consistenza oggettiva di questo mondo.

Possiamo dire qualche parola sulla questione della transustanziazione e sulle critiche che le sono state rivolte. Tale termine è stato usato nel senso di realtà non fenomenica, nel senso di realtà non accessibile ai sensi e dunque di consistenza del reale accessibile solo all'intelletto. Essa è un termine globale per indicare che la consistenza del reale non è riconducibile alla sua dimensione fenomenica e che ciò è il presupposto di ogni relazione umana con il reale; del pensare, dell'agire e del sentire.

Esiste una consistenza oggettiva della creatura mondana, la sua realtà creaturale. Ma esiste anche una dimensione ulteriore, quella che raggiunge le mediazioni che conducono al Padre. E' in quest'ordine che avviene la novazione eucaristica; un livello della realtà si fa presente in un'altro, mostrando di essere il supremo fondamento. Il termine sostanza non indica (ciò è stato riaffermato ancora una volta, dopo l'*Humani Generis*, dalla *Mysterium Fidei)* l'adesione della Chiesa ad una filosofia determinata ma comporta il riferimento a dimensioni universali dell'esperienza e della conoscenza umana, e quindi integrate di per sé nella Rivelazione, in quanto relazione tra Dio e uomo. Ciò invece non si può dire dell'uso della filosofia fenomenologica in sede di teologia eucaristica, che è il presupposto delle nuove terminologie proposte per sostituire la transustanziazione.

In queste il riferimento filosofico è preciso, così come la tendenza a non distinguere tra piano profondo e piano sociale. L'affermazione che una mutazione di destinazione sociale può essere intesa come implicante una dimensione ontica può essere una soluzione verbalmente soddisfacente, ma può anche nascondere la semplice riduzione del piano ontico al piano

sociale. Ciò conduce a un'interpretazione « orizzontalistica », cioè immanente alla storia, di tutto il linguaggio della rivelazione e della teologia.

La visione cristiana del reale implica invece il riconoscimento di una realtà non spazio-temporale e dell'uomo come mediatore tra la realtà spazio-temporale e quella non spazio-temporale. E' in questo senso che si parla di misteri della fede, nel senso di realtà che vanno oltre la dimensione immediata della realtà e attingono ciò che è oltre il dominio dei sensi e della ragione.

Solo l'elaborazione sistematica, in una prospettiva unitaria dell'antropologia, della cristologia e della verbologia, può darci tutta la dimensione della realtà profonda. In un tempo storico in cui l'uomo scava più profondamente nel mistero della materia e della vita, è giusto che il teologo scavi più profondamente nel mistero della rivelazione, nella profondità dell'uomo e di Dio.

GIANNI BAGET BOZZO

UMANESIMO E RIVOLUZIONE

I

Uno dei fenomeni più significativi di questi ultimi anni è il movimento studentesco. La ribellione degli studenti, divampata prima nelle università per poi estendersi nelle scuole secondarie, nasce dal disagio della situazione in cui essi vivono nel loro particolare ambiente. E' ribellione contro l'autoritarismo accademico. Ma i professori, i presidi, i rettori sono sottoposti, a loro volta, ai funzionari dell'amministrazione centrale, e questi ai politici, ed i politici sono influenzati e pressati dai detentori del potere economico. L'analisi della propria condizione, e di quanto coopera a determinarla, chiarisce agli studenti che l'autoritarismo accademico non è che un aspetto, non è che un riflesso di quell'autoritarismo che domina l'intera società. E allora la contestazione della scuola diviene « contestazione globale » della società e del « sistema » che l'informa e la domina. Così il movimento studentesco non si limita più a rivendicare una migliore organizzazione del proprio settore: da movimento corporativo diviene ben presto movimento politico. La proclamata esigenza di trasformare la società dalle radici ne fa un movimento rivoluzionario, se non negli effetti almeno nelle intenzioni. Il movimento studentesco dei vari paesi opera in genere nella più profonda solidarietà con i movimenti della protesta negra negli Stati Uniti d'America e con i movimenti di liberazione dei popoli del Terzo Mondo che vivono tuttora in stato di soggezione coloniale o neocoloniale.

Ma ci sono poi tanti altri movimenti che, al pari di quello studentesco, propugnano la democrazia di base e il controllo continuo delle basi sull'operato dei vertici, e lottano contro l'autoritarismo che vige nei rispettivi settori: in analogia agli studenti che contestano professori e burocrati della scuola, e in parte per loro impulso diretto o indiretto, nascono moti di contestazione di lavoratori contro i loro sindacalisti, di militanti contro i funzionari di partito, di liberi cittadini contro amministratori e governanti, di giornalisti contro gli editori dei loro periodici che ne limitano l'autonomia professionale, di pittori e scultori e cineasti contro gli organizzatori dei festival, di preti e frati seminaristi e laici contro i loro superiori ecclesiastici, movimenti di insegnanti democratici, di magistrati democratici, di giovani avvocati; movimenti per i diritti civili dei negri, per l'emancipazione della donna, e di altri sessi; iniziative per la difesa della natura contro l'inquinamento... Abbiamo dinanzi agli occhi un'ampia gamma di iniziative e lotte che nei modi più vari, nei più diversi contesti vogliono liberare la personalità umana da tutto ciò che la opprime e la reprime; vogliono affermare che l'uomo ha una propria dignità autonoma, che egli deve realizzarsi da sé liberamente come individuo e come collettività; che egli è fine a se stesso e non può essere strumentalizzato, che tutto è subordinato all'uomo: a cominciare da coloro che esercitano una qualsiasi autorità, i quali non sono eletti per governare in funzione dei loro interessi,

dei loro agi e privilegi di casta, dell'aumento del loro potere, ma solo per servire la comunità. In questo orizzonte il movimento studentesco si rivela parte vitale di un più vasto e articolato movimento di liberazione dell'uomo.

In un dibattito a Berlino nel luglio 1967, Dutschke affermava che l'« opposizione totale contro il sistema » va condotta « non in nome di una classe ma in nome del genere umano minacciato di distruzione, per garantirne la sopravvivenza e realizzare la sua ormai possibile emancipazione » (1). Rileva Steinhaus che « quando degli intellettuali manifestano oggi contro l'aggressione americana nel Vietnam, ciò non dimostra tanto una coscienza socialista quanto [quella che Marcuse definisce] una "solidarietà della ragione e del sentimento" di carattere "istintivo e intellettuale" » (2). Marcuse afferma espressamente che « la futura rivoluzione non potrebbe più avere un carattere proletario, e cioè di una *pars pro toto,* bensì umano, come rivoluzione universale contro il sistema » (3). Egli è indotto a formulare questo giudizio anche dalla previsione, a suo parere abbastanza fondata, che certe tendenze oggi dominanti negli Stati Uniti finiranno per prevalere anche in Europa: così ad un certo punto non si potrà parlare più di un ruolo rivoluzionario della classe operaia come tale. Se Marx ha visto nel proletariato la classe rivoluzionaria, questo è avvenuto anche perché la classe operaia non era ancora dominata dai bisogni repressivi che sono alimentati oggi dall'industria capitalistica fino a soffocare qualsiasi aspirazione di libertà. Ma ai nostri giorni, nella maggior parte dei paesi capitalistici altamente sviluppati, i lavoratori, tra i quali i « colletti bianchi » divengono sempre più numerosi rispetto ai « colletti blu », sono tendenzialmente integrati e soddisfatti e solo desiderosi di migliorare il proprio tenore di vita. Così Marcuse nutre scarsa fiducia nel mordente rivoluzionario dei lavoratori nei paesi tardo-capitalistici e volge le sue speranze verso il proletariato del Terzo Mondo. Quanto ai paesi avanzati dell'Occidente ed in particolare agli Stati Uniti, egli fa affidamento su altri gruppi non ancora integrati o che comunque « rifiutano di prendere parte al gioco »: intellettuali, studenti, giovani, negri, tutti coloro che formano nel loro insieme la Nuova Sinistra americana e si battono per i diritti civili, contro l'inquinamento, contro la guerra nel Vietnam; *beatniks, hippies* ed altri *outsiders;* e poi il sostrato dei reietti e degli stranieri, degli sfruttati e dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati e degli inabili. Questi « permangono al di fuori del processo democratico; la loro presenza prova come non mai quanto sia immediato e reale il bisogno di porre fine a condizioni ed istituzioni intollerabili. Perciò la loro opposizione è rivoluzionaria anche se non lo è la loro coscienza. La loro opposizione colpisce il sistema dal di fuori e quindi non è sviata dal sistema » (4). In un momento successivo Marcuse tende, però, a correggere il giudizio negativo formulato sul proletariato industriale in blocco: egli riconosce che la classe operaia, pur privata della sua carica rivoluzionaria negli Stati Uniti ed in Germania, continua tuttavia ad esercitare in questo senso un notevole ruolo in altri paesi europei,

(1) Da *La fine dell'utopia* di Marcuse ed altri, Bari 1968, p. 118.

(2) K. Steinhaus, *Rivoluzione coloniale e lotta di classe internazionale,* Bari 1968, p. 15; H. Marcuse, *Die Analyse eines Exempels,* « Neue Kritik », nn. 36-37, 1966, p. 37.

(3) *La fine dell'utopia,* p. 77.

(4) *L'uomo ad una dimensione,* Torino 1967, p. 265.

soprattutto in Italia e in Francia. Marcuse esprime una particolare simpatia per i gruppi che fanno capo in Francia a Gorz ed in Italia a Basso ed alla rivista *Problemi del socialismo.*

L'ultimo Marcuse, che ha attentamente seguito l'evolversi della situazione americana e mondiale in questi ultimi anni, è divenuto più ottimista anche nei confronti degli Stati Uniti, dove la crisi dell'imperialismo ha aperto nel sistema falle che non sembrano più rimarginabili e che offrono appiglio a nuove possibilità eversive. Oggi Marcuse ritiene che si debba fare soprattutto leva sull'azione coordinata di tre movimenti: 1) l'opposizione interna negli Stati Uniti; 2) il proletariato ancora impegnato di certi paesi industriali d'Europa; 3) i fronti di liberazione nazionale nel Terzo Mondo. Per lui « è necessario giungere ad una nuova definizione del socialismo, in rapporto alla nuova fase storica. La lotta per un nuovo modo di ricostruzione socialista "dal basso" (di cooperazione e di autodeterminazione) si pone come alternativa sia alla società capitalistica sia a quella socialista tradizionale. L'agente storico rivoluzionario che lotta per la realizzazione di questo concetto appare a Marcuse come il portatore di esigenze ed interessi essenzialmente "umanistici" » (5).

E' l'*umanesimo* il denominatore comune di queste varie istanze rivoluzionarie, di cui non può essere più considerata portatrice una sola classe, come vorrebbe un vecchio schema, ormai decisamente superato dall'avvento di forze nuove ben più articolate e complesse.

GLI OPERAI SONO LA CLASSE RIVOLUZIONARIA?

Nel corso stesso della storia del comunismo l'idea marxiana della « classe rivoluzionaria » è costretta a subire più volte impreviste modifiche, necessari adattamenti alla realtà. Per il *Manifesto,* « di tutte le classi che oggi stanno di fronte alla borghesia, solo il proletariato è una classe veramente rivoluzionaria »: è « la classe degli operai moderni » (6). Questa si forma con l'avvento della grande industria, e con lo sviluppo graduale dell'industria acquista sempre maggiore forza e coscienza di sé. Identificata con la nuova classe operaia, il proletariato è distinto sia dalla classe dei contadini — assimilata ai ceti medi — sia dal « sottoproletariato, che rappresenta la putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società » (7). Questi due ultimi strati sociali sono per loro tendenza conservatori, possono essere rivoluzionari solo nella misura in cui confluiscono nel proletariato. D'altronde, « come già un tempo una parte della nobiltà passò alla borghesia, così ora una parte della borghesia passa al proletariato, e segnatamente una parte degli ideologi borghesi che sono giunti a comprendere teoricamente il movimento storico nel suo insieme » (8). Assieme agli altri partiti proletari, anche il partito comunista persegue la formazione del proletariato in classe, il rovesciamento del dominio borghese e la conquista del potere politico da parte del proletariato stesso. Ciò che distingue i comunisti, oltre

(5) T. Perlini, *Marcuse,* Roma 1968, p. 189.
(6) K. Marx e F. Engels, *Manifesto del partito comunista,* I.
(7) *Ibid.*
(8) *Ibid.*

alla loro particolare risolutezza e funzione di avanguardia, è che « essi hanno un vantaggio sulla restante massa del proletariato pel fatto che conoscono le condizioni, l'andamento e i risultati generali del movimento proletario » (9). Le loro posizioni teoriche si distinguono nettamente da quelle degli utopisti, che propongono un modello ideale di società cui la realtà dovrebbe adeguarsi, e non tengono conto né delle condizioni storiche né dei mezzi di attuazione: « Il comunismo », scrive Marx nell'*Ideologia tedesca*, « per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente » (10). Il processo storico, quale appare all'analisi marxiana, si svolge di fatto in tal maniera che la borghesia stessa produce i suoi propri seppellitori e quindi « il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono ugualmente inevitabili » (11).

Pur avendo il suo elemento propulsore nel partito comunista, si può dire che per Marx il proletariato è veramente soggetto attivo della rivoluzione. « Per Marx la classe operaia che fa la rivoluzione è una classe cosciente, capace di autoemancipazione e quindi anche di autogoverno. Essa quindi non può delegare né alla setta dei cospiratori né ad alcun altro il potere che ha conquistato e che deve essere esercitato nel modo più democratico possibile » (12).

Quindi Marx sarà portato a rifiutare la tradizione delle sette e delle cospirazioni segrete. Anziché cospirazione di minoranza, la rivoluzione tenderà a diventare, non appena possibile, movimento di massa aperto e palese. La rivoluzione porterà alla dittatura del proletariato, cioè all'avvento al potere dell'immensa maggioranza (13). Riassumendo: per Marx la classe rivoluzionaria è il proletariato industriale, la nuova classe operaia, che, pur accogliendo elementi da altre classi (senza perdere la propria connotazione di classe operaia), pur avvalendosi di ideologi ex borghesi e pur affidandosi alla guida del partito comunista, nondimeno si pone come vero soggetto rivoluzionario: acquista coscienza della sua condizione e del suo compito, si autoemancipa, si autogoverna, agisce in piena autonomia. Vedremo quali evoluzioni dovrà subire questo concetto della classe rivoluzionaria per adeguarsi a realtà e situazioni storiche nuove che Marx ed Engels non hanno previsto e forse non erano assolutamente in grado di prevedere.

Ancora nel 1871 Engels scriveva che, essendo la rivoluzione la vittoria del proletariato sulla borghesia, in una situazione che essa stessa ha determinato, l'esistenza della borghesia « è una condizione altrettanto necessaria per la rivoluzione socialista come il proletariato stesso. Un uomo adunque, che dice che questa rivoluzione può più facilmente avvenire in un paese, il quale non ha bensì proletariato, ma in compenso neppure borghesia,

(9) *Op. cit.*, II.
(10) Roma 1967, p. 25.
(11) *Manifesto*, I.
(12) L. Basso, *Appunti sullo sviluppo della teoria rivoluzionaria in Marx e Engels*, in *Neocapitalismo e sinistra europea*, Bari 1969, pp. 108-109. Nelle pagine seguenti la dottrina di Marx ed Engels è considerata nell'interpretazione che ne dà Lelio Basso, che ci pare ben documentata e convincente.
(13) *Op. cit.*, p. 49: « Dalle note di lettura sulla rivoluzione francese appare che Marx aveva fissato l'attenzione su una forma di potere politico rivoluzionario fondato su una dittatura assembleare al centro (la Convenzione) e su una rete di organizzazioni popolari di base che fossero espressione di democrazia diretta »

prova con questo che non ha imparato neppure l'a-b-c del socialismo » (14). Questa esclusione così categorica è smentita dal grandioso fatto della rivoluzione russa: la quale ha dimostrato che un paese prevalentemente agricolo, con un proletariato ed una borghesia ancora embrionali, può attuare il socialismo (in una maniera sia pure imperfetta, come lo sono tutte le realizzazioni storiche) senza passare necessariamente per lo stadio capitalistico-borghese. E' noto che Marx ed Engels non escludevano affatto le possibilità di una rivoluzione in Russia o in Cina o in altri paesi arretrati (qual era per esempio, in Europa, l'Irlanda). Essi al contrario si attendevano lo scoppiare di moti rivoluzionari di portata vastissima « prima alle estremità del corpo borghese che nel suo cuore » dove il sistema è più forte ed ha maggiori capacità di recupero; tuttavia quei motivi non sarebbero stati la vera rivoluzione socialista, ma soltanto la scintilla capace di accenderla: la perdita di un mercato periferico avrebbe posto in crisi la produzione industriale nel centro, dove una rivoluzione avrebbe potuto scatenarsi di riflesso; e questa solo sarebbe stata la rivoluzione vera e definitiva, la rivoluzione che avrebbe colpito al cuore il capitalismo borghese nei paesi industriali, in Germania, in Inghilterra, negli Stati Uniti. Marx ed Engels si attendevano una rivoluzione mondiale sulla base del fatto che ormai la borghesia tendeva decisamente a rendere le economie nazionali intercomunicanti, unificando le strutture economiche del mondo intero. Al contrario, dopo la prima guerra mondiale, falliti i tentativi rivoluzionari in Germania ed in Ungheria, almeno per un lungo periodo la Russia realizzò la formula del « socialismo in un solo paese ». Bene o male un certo grado di rivoluzione socialista è stato realizzato in Russia, malgrado lo scarso sviluppo di una borghesia e di un corrispondente proletariato industriale. Si può dire che la classe lavorativa ha preso il potere (anche se ci si può sempre chiedere in quale effettiva misura lo eserciti) ed ha stabilito la propria dittatura. D'altra parte, salta agli occhi la differenza tra la « classe degli operai moderni » che avrebbe dovuto attuare la rivoluzione secondo Marx ed Engels e la « classe » che effettivamente prese il potere in Russia nel 1917, dove gli operai delle industrie erano in netta minoranza numerica, anche se svolsero un ruolo fondamentale (accanto a quello non meno decisivo di un esercito formato quasi interamente di « contadini in divisa »). Nondimeno la rivoluzione russa ha avuto i suoi centri propulsori nelle grandi città. L'esatto contrario va detto della rivoluzione cinese, che ha avuto nelle campagne la sua origine ed i suoi punti di forza, e che si configura come una rivoluzione agraria tradotta in atto da un proletariato costituito non più marxianamente di «operai moderni» ma quasi tutto di contadini.

Considerati i rapporti quantitativi, sottolineato il fatto che nella « classe rivoluzionaria » che ha preso il potere in Russia e poi in Cina la presenza degli operai è stata minoritaria nel primo caso, e nel secondo addirittura esigua, chiediamoci ora quale importanza possano avervi avuto gli operai da un punto di vista più qualitativo: quale iniziativa, quale potere vi abbiano effettivamente esercitato. Marx attribuiva agli operai, come classe rivoluzionaria, un ruolo assolutamente autonomo. La sua visione era più ottimistica: la rivoluzione non sarebbe certo avvenuta in maniera mecca-

(14) *Soziales aus Russland* pubblicato nel « Volksstaat », aprile 1871, ora in *Cose internazionali estratte dal Volksstaat,* Roma 1901, pp. 43-44.

nica, avrebbe richiesto una decisa volontà rivoluzionaria; ma questa, reagendo ad una situazione di crescente miseria ed alimentata da una crescente insofferenza per condizioni di vita non più sopportabili, sarebbe esplosa in maniera incontenibile generando un grandioso movimento spontaneo (che non vuol dire necessariamente « spontaneistico ») il quale si sarebbe data un'organizzazione democratica di base. La probabilità che ciò avvenisse in un paese ad alto sviluppo industriale diveniva sempre più remota, nel mentre che si delineava una situazione rivoluzionaria proprio nella Russia della « produzione asiatica ». Qui masse operaie erano impegnate in una lotta di tipo sindacale, rivendicativo. All'inizio di questo secolo Lenin si trovava di fronte al problema di come imprimere a questi movimenti ancora corporativo-economici un carattere decisamente politico, orientandolo alla conquista del potere: lasciato alla sua spontaneità, il movimento operaio non avrebbe mai saputo darsi una coscienza politica, e quindi, accontentato in qualche sua rivendicazione spicciola, si sarebbe prima o poi lasciato riassorbire nel sistema. Contro Martynov e gli « economisti », Lenin denuncia come « radicalmente sbagliata » questa « convinzione che si può sviluppare la coscienza politica di classe degli operai, per così dire, *dall'interno,* con la lotta economica, partendo cioè solo (o almeno principalmente) da tale lotta, basandosi solamente (o almeno principalmente) su tale lotta »; al contrario « la coscienza politica di classe può essere portata all'operaio *solo dall'esterno* » (15): dall'esterno, cioè da un ambito dove si possa avere una visione dei problemi non più particolaristica ma generale, cioè politica: è in questo ambito che si muove il partito, è qui che esso esercita la sua mediazione indispensabile. Solo il partito può dare alla classe operaia una coscienza politica. Il partito è intimamente collegato alla classe ma, in quanto ne è l'avanguardia, se ne distingue nettamente. Per poter dominare la complessità dei problemi della società il partito deve essere fornito di un apparato di specialisti della lotta politica, di uomini che si dedichino anima e corpo all'azione politica e quindi costituiscano un gruppo organizzato di autentici « rivoluzionari di professione ». Nel pensiero marxista tradizionale i confini tra classe e partito erano piuttosto vaghi, ma nella concezione di Lenin il partito assume il carattere di una milizia scelta: che è poi l'unica in grado di portare avanti una lotta decisa contro il duro regime poliziesco della Russia zarista. Sotto la guida di Lenin esiste, si può dire, un certo grado di democrazia nell'interno del partito, di controllo dell'apparato da parte della base, di libertà e di collegialità. Nondimeno sono i capi del partito che hanno l'iniziativa ed il vero potere. La loro estrazione è, in genere, borghese. Le loro direttive scendono dall'alto sulla classe operaia. Lenin la domina più che altro con il suo immenso prestigio e con quella limpidezza di intuizione che finisce col dare alla sua paziente opera di chiarimento una singolare efficacia persuasiva. L'ascendente del capo consente al partito di trascinare la classe operaia ed il popolo senza bisogno di stabilire quel regime tirannico al quale più tardi Stalin darà il proprio nome.

La classe operaia russa si fa trascinare da questo gruppo dirigente formato in massima parte di intellettuali ex borghesi. In pratica gli obbedisce: prima, perché incitata e persuasa; in un secondo momento, anche per la forza di costrizione di un regime che diviene sempre più dispotico. L'or-

(15) *Che fare?,* Roma 1968, p. 115.

ganizzazione del regime comunista diviene progressivamente piramidale. La base operaia è sottomessa.

Le organizzazioni sindacali, private di ogni autonomia di azione, sono costrette al ruolo di « cinghie di trasmissione » delle direttive del partito. L'unica volta in cui tali organizzazioni assumeranno una iniziativa autonoma sarà quando in Polonia, nel dicembre 1970, si ribelleranno al partito e gli detteranno condizioni e gli chiederanno formali garanzie. Se si considera la storia del comunismo almeno in Russia e nei paesi satelliti (le uniche nazioni dove il proletariato industriale abbia avuto dall'inizio una qualche consistenza come « classe rivoluzionaria » o pressappoco) possiamo dire che in fondo questa è l'unica azione a vasto raggio che gli operai abbiano deciso veramente e soltanto da loro, senza farsi « guidare » da altri.

Non sarebbe esatto dire che, nell'Unione Sovietica, l'apparato del partito eserciti il potere in esclusiva: oltre ai burocrati dello Stato ci sono i tecnocrati, e poi i capi militari. In Cina i massimi esponenti dell'esercito occupano posizioni chiave nell'organizzazione del partito comunista. Nella rivoluzione cinese, partito ed armata di liberazione hanno cooperato in stretta simbiosi, formando un organismo unitario di cui il partito era l'anima. Ci sono, però, nazioni coinvolte in un processo rivoluzionario, dove il proletariato industriale è ancora esiguo e dove le organizzazioni, i sindacati, i partiti di classe sono ancora troppo deboli per essere in grado di portare avanti da soli un processo rivoluzionario. In queste nazioni l'unica vera forza organizzata è l'esercito. Sovente in passato l'azione politica dell'esercito si è svolta in senso reazionario: si ricordino le lunghe serie di dittatori militari nei vari Stati dell'America Latina. Ma oggi la tendenza si sta invertendo. I quadri di un esercito moderno sono formati spesso da giovani ufficiali dotati di vaste conoscenze tecniche e di una mentalità aperta e progressista. In un ambiente dove la carriera militare è quasi l'unica che offra prospettive allettanti per i giovani che valgono, le forze armate finiscono per attirare i migliori elementi. E' il caso, specialmente, degli stati arabi, e di qualche stato sudamericano dove il nasserismo ha fatto scuola. In molti stati arabi, gruppi di « liberi ufficiali » controllano il governo e lo stesso partito governativo, che si configura in genere come « partito unico » e « socialista »: quello che ormai è prevalso è un socialismo non marxista ma islamico, ispirato al Corano. Nell'America Latina le forze armate svolgono spesso una funzione progressista, in modo diretto o indiretto. In Cile i militari non hanno ascoltato chi li invitava ad impedire l'avvento al potere del presidente marxista Allende (e per questo il capo dell'esercito generale Schneider è stato assassinato). In Argentina i militari al potere hanno spianato la strada al movimento peronista da cui ci si attende una vigorosa politica di sinistra sostenuta da una vasta piattaforma di consenso popolare. In Bolivia i generali Ovando e Torres, pervenuti successivamente alla presidenza, avevano attuato una discreta politica socialista e nazionalizzato industrie estrattive per sottrarle alla pesante opera di penetrazione di compagnie americane. In Perù il generale Velasco Alvarado, che ama proclamarsi « leader di una rivoluzione », ha realizzato una riforma agraria e la nazionalizzazione di banche e di giacimenti petroliferi. Un marxista ortodosso potrà formulare tutte le riserve che vuole sulla validità di quanto fanno e possono fare questi regimi, che sono diretti più da un apparato di ufficiali che non da un apparato di rivoluzionari di professione, e si appoggiano più

sull'esercito che su una classe operaia; però essi devono pur riconoscere che in determinate circostanze l'unica concreta possibilità rivoluzionaria è affidata ai quadri militari, dove facciano difetto altri apparati ed altre organizzazioni. Ci troveremmo qui di fronte ad un fenomeno ancora più originale ed imprevisto, ancor più estraneo alle categorie del marxismo classico. Almeno in certi casi limite, ci troveremmo di fronte ad eventi rivoluzionari promossi da forze che non hanno nulla a che vedere con i partiti, e realizzati facendo leva su masse di uomini che non avrebbero più nulla a che vedere con una « classe operaia » inesistente o quasi.

MOTIVAZIONI ECONOMICHE E MOTIVAZIONI UMANISTICHE

C'è questa differenza tra le motivazioni dei lavoratori da un lato e, dall'altro, le motivazioni dei « rivoluzionari di professione », dei « liberi ufficiali », degli studenti: gli uni si fanno rivoluzionari perché mossi — marxianamente — soprattutto da interessi economici, e pervengono a tale scelta attraverso lotte economiche; gli altri ci pervengono attraverso l'ideologia. L'alienazione dei primi è di carattere più materiale: deriva dallo sfruttamento, dall'essere costretti a lavorare per salari molto bassi quando non di fame. Nei secondi l'alienazione assume un carattere più spirituale: è insoddisfazione del vedere inattuate le proprie idee, ovvero frustrate le ambizioni, offesi i sentimenti, conculcati i propri ideali di vita, di umanità o di religione. Un lavoratore che sia incapace di vedere al di là dei suoi materiali interessi non si sente più alienato quando gli aumentano la paga e il tempo libero, quando lui può finalmente comprarsi il frigidaire e il televisore, l'automobile e la casetta. Possono esserci nell'uomo esigenze superiori, autentici bisogni dello spirito, queste esigenze possono venire sacrificate a vantaggio di falsi bisogni consumistici alimentati dalla pubblicità, però non è detto che gli uomini debbano avvertire sempre queste esigenze e soffrire del fatto che siano soffocate: di solito non le avvertono e non ne soffrono minimamente. Questa sensibilità più acuta, più affinata la si può trovare in una minoranza di individui: esteti, moralisti, intellettuali abituati a ragionare per idee generali e a discutere dei problemi della società e delle sorti dell'umanità. E' fra questi che cominciano a prendere piede nuove forme di alienazione, ancora del tutto incomprensibili alla massa dei lavoratori meglio pagati, impegnati in una corsa a consumi di sempre maggiore prestigio e chiusi alle seduzioni di qualsiasi altra idealità. L'uomo asservito all'impresa in quanto lavoratore, seguita ad esserlo come consumatore. L'alienazione, questo essere spossessati di noi stessi, questo non essere liberi di realizzarci come uomini nel senso vero e pieno, è una condizione che oggi non tocca più solo gli operai, ma tutti noi in quanto esseri umani viventi nella civiltà industriale e coinvolti in questo processo che tende a trasformarci in macchine per lavorare e per consumare. L'uomo è alienato in quanto più non vive in maniera conforme alla sua dignità ed al suo fine.

Il più atto a reagire non è più ormai, come tale, il lavoratore integrato nella civiltà dei consumi, ma è l'uomo intellettualmente, culturalmente, spiritualmente più evoluto. Per quali che possano essere le carenze degli intellettuali, è presso di loro che si può trovare più facilmente questo nuovo tipo di ribelle, la cui contestazione è rivolta in nome dell'uomo contro tutto

ciò che lo menoma e lo rende schiavo. A questa lotta per la liberazione dell'uomo potrà prendere parte consapevole, prima o poi, anche il movimento operaio: non più per finalità di mera emancipazione economica che lo interessino strettamente in quanto tale, ma per finalità più generalmente umane che vedano la sua azione coordinata all'azione del movimento studentesco e dei movimenti di tutte le possibili categorie e gruppi umani, sotto il segno comune dell'umanesimo. Questi motivi umanistici sono ben presenti nello stesso marxismo, dove, a dispetto della teoria che vorrebbe interpretare tutto in termini materialistici ed economicistici, c'è nella prassi un forte motivo ideale che è poi l'unico che riesca a dare ragione dei tanti sacrifici e dei tanti eroismi che sono stati compiuti in ogni tempo nel nome della causa. L'idealismo dei capi, degli iniziatori, per la loro instancabile opera di animazione, ha finito col pervadere le masse. E' ora che il marxismo militante acquisti una vera coscienza delle sue reali motivazioni di fondo. Esse non sono che in piccola misura le motivazioni economicistiche definite da Marx, le quali possono dar luogo ad un movimento di rivendicazioni economiche, non ad un movimento rivoluzionario. Il salto qualitativo dalle rivendicazioni alla rivoluzione è avvenuto solo per opera di un apparato di politici di estrazione generalmente borghese, fortemente ideologizzati e pervasi da un notevole idealismo.

L'idealismo di questi dirigenti, divenuto idealismo delle masse, ha fatto del movimento marxista un movimento non tanto rivendicatore di migliori condizioni materiali quanto promotore di umanesimo, promotore di una integrale liberazione dell'uomo. Se tale è la vera essenza del marxismo militante, esso sarà e diverrà sempre più fedele a se stesso nella misura in cui si riconoscerà, insieme ad altri movimenti di diversa origine, parte integrante del nuovo movimento umanistico mondiale.

L'evoluzione dell'industria, con l'avvento dell'automazione, richiede lavoratori sempre più qualificati sotto l'aspetto tecnico ed insieme culturale. Tra qualche decennio la gran massa dei lavoratori, almeno in certi paesi, dovrà essere provvista di un'istruzione di livello universitario che dovrà poi venire continuamente aggiornata. Quello che oggi è un operaio, che ripete all'infinito gesti meccanici, in un domani non troppo lontano sarà un ingegnere, poiché solo a questo livello di preparazione sarà in grado di controllare il lavoro di macchine sempre più complesse e di collaborare alla loro costante innovazione in *équipes* dove ciascuno dovrà apportare il contributo delle proprie esperienze e conoscenze non solo ma della propria fantasia creativa. Un tecnico del genere non sarà nemmeno più un semplice specialista, ma dovrà essere soprattutto un uomo completo, dotato di una buona cultura generale, aperto ad una visione ampia del processo produttivo e della connessa problematica sociale, provvisto di notevoli capacità intuitive e di immaginazione e di adattamento ad una realtà in evoluzione continua. Uomini dotati di queste qualità potranno attingere un più alto livello di coscienza. E' sperabile almeno che tra di essi venga a crearsi un nuovo modello di intellettuale umanista e rivoluzionario: rivoluzionario per prevalenti motivi non più economici ma ideali; non più per l'esasperazione della miseria ma per una maggiore sensibilità ai grandi problemi del mondo e dell'uomo. La condizione dei lavoratori è ancora lontana da traguardi del genere. Però oggi, specialmente nelle fabbriche automatizzate, un primo passo è costituito dalla progressiva diminuzione dei « colletti blu » di fronte

al costante aumento dei « colletti bianchi ». L'uniforme del moderno operaio altamente qualificato non è più la tuta, ma il camice. Questo, poi, sta divenendo l'uniforme anche dell'impiegato: l'automazione è un processo che interessa non solo la produzione industriale in senso stretto, che ha luogo nelle officine, ma lo stesso lavoro che si svolge negli uffici; quindi l'impiegato, al pari dell'operaio, si trasforma in operatore di *computers*. Questa categoria di tecnici, pur comprendendo specialisti dalle competenze più diverse, sta divenendo sotto certi aspetti sempre più omogenea. Essa tende a migliorare il proprio livello di preparazione fino a raggiungere, in un numero crescente di individui, un livello di istruzione universitaria: lo stesso « contadino » dovrà essere un dottore in agraria ed in ingegneria, talmente complesse saranno le nozioni che dovrà possedere per mandare avanti pressoché da solo una fattoria automatizzata con tecniche e metodi di coltura in continuo aggiornamento. Non è detto però che il possedere vaste nozioni tecniche renda, di per sé, la gente politicamente più sensibile, più rivoluzionaria. All'opposto i tecnici sono, in genere, i classici individui « quadrati » e « integrati nel sistema ». La facoltà di ingegneria è tra quelle che forniscono meno gregari al movimento studentesco che ha piuttosto i suoi vivai nelle facoltà umanistiche, artistiche e letterarie: architettura, lettere e filosofia, magistero. Le istanze umanistiche, politiche e rivoluzionarie sembrano in genere più avvertite dagli individui che hanno maturato la mente ad una considerazione più globale delle cose, da quelli che hanno più confidenza con le idee generali, oltre che da quelli la cui attenzione è più volta alla tematica umana quale si esprime nella filosofia e nella letteratura, nella poesia e nell'arte. Però se i tecnici dell'avvenire, per le esigenze stesse dell'ulteriore sviluppo della tecnica, dovranno essere soprattutto delle persone veramente colte e geniali e ricche di qualità umane, questo ci autorizza a sperare che rivelino un giorno una sensibilità più adeguata per i problemi umani, sociali e politici. E' prevedibile che pervengano prima o poi ad avvertire quell'intimo disagio di cui soffre in genere chi nel proprio lavoro assolve funzioni creative ma ad un tempo rimane in posizione subordinata, escluso dalla gestione dell'impresa, privo di potere politico. Tale è la nuova contraddizione del capitalismo, che Marx e Lenin non potevano prevedere ai tempi loro. Lo sviluppo ulteriore dell'industria esige nei suoi lavoratori, sempre più altamente qualificati, una sempre maggior creatività ed iniziativa nell'ambito tecnico, però ad un tempo l'autoritarismo dei *managers* esclude i tecnici dalla gestione degli interessi più generali dell'impresa, dalle decisioni politiche relative ai fini, agli obiettivi più generali della produzione. Come negli studenti d'oggi, così nei lavoratori di domani la volontà rivoluzionaria scaturirà da un disagio non materiale, non economico, ma propriamente spirituale. E la rivoluzione verrà perseguita nel nome di quella dignità umana che si oppone ad ogni autoritarismo e vuole tutti gli uomini liberi e partecipi alla costruzione del loro mondo.

(continua)

FILIPPO LIVERZIANI

LA STORIA EVOLUTIVA DEL MATRIMONIO SECONDO SCHILLEBEECKX

Il libro che prendiamo in esame (1) si prefigge di mostrare che il matrimonio non è una realtà statica, ma una realtà in movimento.

«Delineare l'evoluzione dell'idea umana e cristiana del matrimonio in uno spirito di distacco imparziale — scrive Schillebeeckx — può avere di per sé un effetto liberatore, in quanto può aiutarci a scoprire che la verità non "si prende in affitto", ma dev'essere costantemente rintracciata nelle situazioni in perenne divenire, imparando così a vederla con maggior chiarezza» (p. 15).

Non pensiamo che qui si voglia fare professione di relativismo etico o di storicismo crociano, ma semplicemente porre le premesse di una tesi che, adombrata già nel titolo, verrà enunciata chiaramente solo nelle ultime pagine, benché si insinui fin da principio e affiori in quasi tutte le pagine del libro. La tesi riguarda i matrimoni misti, che — dice l'autore — in Germania sarebbero nella proporzione di uno su quattro.

Evidentemente per tutti i paesi a maggioranza protestante questo è un problema vivo e urgente, già sfiorato dal concilio e poi dibattuto nel primo sinodo episcopale (Roma, 1968), al quale questo libro, uscito in edizione originale nel 1963, ha portato certamente un suo contributo d'indagine storica.

La tesi è così enunciata dall'autore:

«Con la forma giuridica eccezionale (2) la Chiesa ha offerto una certa soluzione al conflitto tra la legge naturale e la legge canonica positiva, anche se l'applicazione di tale forma resta circoscritta a casi ben definiti. Questa situazione ha suscitato un vivo desiderio di poter estendere l'applicazione della forma giuridica eccezionale a tutti i casi, in cui l'applicazione della forma giuridica tridentina è in contrasto con la coscienza e la convinzione personale. Se si ottenesse questa estensione, un "matrimonio civile" o una "affermazione matrimoniale" secondo i riti della Chiesa riformata potrebbe essere considerato dal coniuge cattolico come un matrimonio pubblico e sacramentale» (p. 451, cfr. pp. 423-424).

La proposta è abilmente preparata dall'*excursus* storico di tutto il libro,

---

(1) Edward Schillebeeckx, *Il matrimonio, realtà terrena e mistero di salvezza*, Roma, edizioni Paoline, 1968.

(2) Cfr. can. 1098 (non 1096, come troviamo scritto a p. 422, forse per errore di stampa): «Si haberi vel adiri nequeat sine gravi incommodo parochus vel Ordinarius vel sacerdos delegatus qui matrimonio assistat ad normam canonum 1095, 1096: in mortis periculo *validum et licitum est matrimonium contractum coram solis testibus;* et etiam extra mortis periculum, dummodo prudenter praevideatur eam rerum conditionem esse per mensem duraturam».

che vuol dimostrare che il matrimonio è essenzialmente « una realtà terrena », nella celebrazione della quale la Chiesa si è intromessa dall'undicesimo secolo in poi (p. 322), dapprima con la benedizione liturgica degli sposi, poi con il rito della « Missa pro sponsis », infine col decreto tridentino che stabilì tassativamente la forma canonica « ad validitatem », arricchendo bensì tale realtà terrena col concetto paolino del parallelismo dell'unione di Cristo con la Chiesa, quasi sua sposa (3).

Lo Schillebeeckx fa notare che, tanto le prescrizioni ecclesiastiche antecedenti al concilio di Trento, quanto la forma canonica tridentina avevano soltanto lo scopo di eliminare i matrimoni clandestini e di controllare l'eventuale esistenza d'impedimenti invalidanti il matrimonio. Ora, per ottenere questo duplice scopo, egli ritiene sufficiente che il matrimonio sia « pubblico », cioè contratto davanti all'ufficiale di stato civile o « affermato » secondo i riti della Chiesa riformata, cioè di qualsiasi confessione protestante.

Ci pare questa una posizione assai azzardata, quasi un'abdicazione della Chiesa in un tema per lei vitalissimo, dietro l'esempio di Lutero che lasciò ai prìncipi suoi protettori tutta la regolazione del matrimonio (4). Tanto più che l'argomentazione di Schillebeeckx non ci persuade.

In primo luogo, gl'impedimenti matrimoniali codificati dai vari Stati non coincidono sempre con quelli della Chiesa: pensiamo agli Stati che ammettono ancor oggi la poligamia, a quelli numerosi che ammettono il divorzio, e quindi la possibilità di risposarsi nonostante l'impedimento di un vincolo precedente, che lo Stato pretende di aver sciolto contro l'espresso divieto di Cristo: *Quod Deus coniunxit, homo non separet!* (Matteo XIX, 6).

In secondo luogo, come forma canonica tridentina può creare un caso di coscienza per il coniuge protestante, così « l'affermazione matrimoniale secondo i riti della Chiesa riformata » può (e deve) creare un problema di coscienza per il coniuge cattolico. Anche qui poi non c'è l'equivalenza totale degli impedimenti nelle due Chiese.

Infine, l'insistere che fa Schillebeeckx sul concetto che il matrimonio — essendo « una realtà terrena » — rimane fuori dell'ambito della legislazione ecclesiastica, e che tale legislazione positiva è in certo modo surrettizia, introdotta più che altro dalle decretali dello pseudo-Isidoro, è in contrasto con l'altro concetto, che egli pure svolge largamente, che il matrimonio è « un mistero di salvezza ».

La Chiesa cattolica si è posta ultimamente di fronte a questo problema e, dopo approfondito studio dei componenti, ha emanato successivamente due documenti al riguardo:

1) Un'istruzione della sacra congregazione « pro doctrina fidei » del 18 marzo 1966 che, nello spirito del decreto conciliare *De Oecumenismo,* attenuò alcune disposizioni onerose circa i matrimoni misti (per esempio la necessità e il modo di prestare le cauzioni da parte del coniuge acattolico), dopo che la lettera apostolica di Paolo VI del 30 novembre 1963 *(Pastorale*

(3) Cfr. Ephes. V, 32.
(4) Cfr. H. Grisar, *Lutero, la sua vita e le sue opere,* (trad. A. Arrò), Torino, S. E. I. 1956, p. 318.

Mumus, n. 20) aveva concesso agli ordinari del luogo la facoltà di dispensare dagli impedimenti di mista religione e disparità di culto, prima riservati alla Santa Sede (5).

2) La lettera apostolica del 31 marzo 1970 *(Matrimonia mixta,* n. 9) nella quale agli ordinari del luogo viene concessa inoltre la facoltà di dispensare dalla forma canonica ordinaria per i matrimoni misti nei casi in cui « graves difficultates formae canonicae observandae obstent... salva tamen aliqua publica forma celebrationis » (6).

Questa via prudenziale fu suggerita dal sinodo episcopale del 1969, che ne discusse ampiamente. Vengono così salvaguardati e contemperati, nello stesso tempo, sia il diritto naturale che esige la libertà dei nubendi di contrarre con la persona che meglio corrisponde alle loro aspirazioni, sia la necessità e il dovere del coniuge cattolico di salvaguardare la propria fede e di trasmetterla ai propri figli, sia la validità del matrimonio per l'assenza d'impedimenti canonici, della quale è garante in questi casi l'ordinario che dispensa dalla forma canonica; e si viene pure incontro alle difficoltà che potrebbe avere in coscienza il contraente acattolico. Di questa via media infatti si dimostrarono soddisfatti i vescovi della Germania riuniti nella conferenza episcopale di Fulda (7).

Oltre l'esagerata richiesta dello Schillebeeckx, dobbiamo ancora rilevare altre sue posizioni troppo avanzate, talune anzi pericolose.

IL MATRIMONIO DEI PROTESTANTI

«La realtà della redenzione di Cristo, — egli scrive — della sua unione sponsale con la Chiesa, viene attualizzata nel matrimonio stesso in un modo speciale, caratteristico della vita degli sposi. Il loro compito morale e religioso è quindi di partecipare intimamente a questa unione redentrice d'amore esistente tra Cristo e la sua Chiesa... Tutto questo non è stato negato, almeno per quanto riguarda il suo contenuto, dal cristianesimo della Riforma, quantunque i cristiani protestanti abbiano formalmente respinto il carattere sacramentale del matrimonio. Quindi un cattolico può riconoscere e rispettare come un sacramento il matrimonio di due protestanti » (pp. 165-166).

Se questo carattere sacramentale non è riconosciuto dai contraenti, perché dovrebbe essere riconosciuto dai cattolici? *Volenti non fit iniuria.* Inoltre, questo riconoscimento da parte dei cattolici equivarrebbe a ridurre il sacramento ad un automatismo o — come si compiacciono spesso di dire certi cattolici autolesionisti, orecchiando Calvino — a un « rito magico »; e ciò proprio per un sacramento, che è tutto fondato sul libero e cosciente volere dei contraenti, il quale volere per di più è materia e forma del sacramento. Siamo in un caso evidente di quel falso irenismo deprecato anche dal secondo concilio Vaticano (8).

(5) Cfr. « Acta Apostolicae Sedis », LVI (1964), p. 9; LVIII (1966), pp. 235-239. Cfr. W. Bertrams, M., *De matrimoniis mixtis,* in: *De matrimonio coniectanea.* Univ. Gregoriana Ed. 1970, pp. 83-95.

(6) Cfr. AAS, LXII (1970), p. 261.

(7) Cfr. « Osservatore Romano », 8 ottobre 1970, p. 5.

(8) Decreto *De Oecumenismo,* n. 11.

Recentemente J. T. Finnegan ha scritto: « Affinché il matrimonio sia *rato*, ossia sacramentale, non basta che ambedue i coniugi siano battezzati, ma si richiede inoltre che ambedue abbiano l'intenzione di contrarre un matrimonio che rifletta il connubio di carità che esiste tra Cristo e la Chiesa » (9).

Ricordiamo alcuni princìpi teologici circa il valore e il frutto dei sacramenti.

I) Che i sacramenti agiscano *ex opere operato* non significa che sempre, automaticamente producano il loro effetto, ma solo che questo non dipende dall'opera o dai meriti del ministro né dagli atti del soggetto ricevente, bensì da volontà e virtù divina. Ciò tuttavia non esclude l'opera del ministro, che deve applicare la materia e la forma, né le disposizioni del soggetto: questi deve voler ricevere il sacramento e disporsi con atti di

(9) J. T. Finnegan, *When is a Marriage indissoluble?* in « The Jurist », XXVIII (1968), p. 323. Urbano Navarrete ritiene che questa affermazione sia un'esagerata reazione al deprecato automatismo sacramentale rimproverato ai cattolici per la formula « ex opere operato »; reazione e tesi che sarebbe contro tutta la precedente dottrina canonica e teologica. Secondo Navarrete basta l'intenzione implicita nell'intenzione di contrarre valido matrimonio, poiché questo — tra i battezzati — per istituzione divina non può non essere sacramento *(De notione et effectibus consummationis matrimonii,* in « Periodica de re morali, canonica, liturgica », LIX (1970), p. 649).

Egli si appoggia ai canoni 1012 e 1084. Osserviamo anzitutto che il c. 1084 dice soltanto che « l'errore circa la dignità sacramentale del matrimonio, anche se dia causa al contratto, non vizia il consenso matrimoniale »; non dice se ha o non ha qualche effetto circa la produzione e la recezione del sacramento.

Quanto al c. 1012, esso afferma che Cristo non intese istituire per i cristiani un'unione maritale diversa da quella naturale, ma volle che essa per i suoi fedeli fosse sorgente di grazia. Egli non considerò certamente il caso di quei battezzati i quali — per dirla con Schillebeeckx — avrebbero « respinto formalmente il carattere sacramentale del matrimonio », ma ebbe di mira quelli che avrebbero accettato integralmente la sua dottrina. « Chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvo ». (Mc. XVI, 15).

Il secondo paragrafo del medesimo canone si oppone all'errore di marca liberale, ma di origine protestante, già condannato dal Sillabo (n. 66), che sostiene potersi separare il contratto dal sacramento, in modo che allo Stato competa la normatività del contratto e alla Chiesa quella relativa al rito sacramentale. Se si volesse forzare il senso di questo paragrafo e fargli dire di più, ci pare che si cadrebbe in quel giuridismo oggi tanto contestato, dando maggior valore ad una norma positiva che al Vangelo.

Merkelbach reca l'autorità di san Tommaso d'Aquino per la sua affermazione: « Heretici, modo baptizati, dum valide celebrant matrimonium, simul et suscipiunt sacramentum, etsi illud ignorent aut negent ». (*Summa theologiae moralis,* III, n. 786). Vediamo qual'è l'esatta posizione tomistica al riguardo. Nella parte III, q. 49, a. 2, Tommaso dichiara che il matrimonio, oltre ad avere una ragione di bontà in quanto è « officium naturae », ne ha una ulteriore in quanto è sacramento, e che nel matrimonio « aliud est esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum... Et ideo ratio sacramenti est quaedam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo honestatem etiam habet » (ib., ad 7).

Questa distinzione, che per l'Aquinate era puramente teorica (« distinctio rationis cum fundamento in re ») purtroppo fu dall'errore liberale tradotta in pratica, proprio perché i protestanti già avevano negato la sacramentalità del matrimonio.

Nella q. 51, a. 2, Tommaso pone la questione: *L'errore circa la fede, che ha luogo negli eretici che non credono a questo sacramento, osta alla validità del matrimonio, come vi osta l'errore circa la persona?* Risponde: L'errore degli eretici circa la sacramentalità del matrimonio non ne impedisce la validità perché verte circa « ea quae sunt matrimonio consequentia », cioè riguarda quell'aspetto che è idealmente susseguente all'aspetto essenziale, in quanto gli sposi mirano essenzialmente all'unione coniugale, che però vogliono sacramentale.

Come si vede, egli è preoccupato di affermare *la validità del patto coniugale,* anche nel caso che gli sposi per errore trascurino l'aspetto sacramentale. Il suo pensiero

fede, se è adulto, e di pentimento, se è in peccato, a ricevere la grazia del sacramento.

II) Nel soggetto adulto la fede è disposizione necessaria, senza la quale egli non può percepire il frutto del sacramento, cioè la grazia. Però (fatta astrazione dal sacramento della penitenza) il valore del sacramento non dipende né dalla probità né dalla fede del soggetto, perché la disposizione del soggetto non concorre al valore del sacramento, ma solo si richiede affinché egli riceva la grazia, ossia il sacramento sia fruttuoso. Qualora questo non sia stato fruttuoso a causa di un impedimento *(obex)*, tolto l'impedimento, il sacramento rivive *(reviviscit)*: il che vale almeno per i sacramenti che imprimono il carattere, e perciò non si possono ripetere (10).

III) Sebbene il battesimo abiliti a ricevere gli altri sacramenti, incorporando il catecumeno alla Chiesa, tuttavia non produce, per sé solo, gli effetti degli altri sacramenti. Per esempio, il sacramento dell'ordine ha certamente il suo fondamento nel battesimo, ma il battesimo non dà i poteri del sacerdozio ministeriale. Similmente il battesimo non produce la grazia sacramentale del matrimonio, senza il patto coniugale fatto «nomine Christi».

IV) Non si può dire che il matrimonio di un luterano o di una calvi-

---

quindi, anziché come lo presenta Merkelbach, andrebbe sintetizzato così: « Heretici, etsi negent aut ignorent sacramentum, possunt valide contrahere matrimonium ». Tale ci pare anche il senso del c. 1084, che s'innesta sulla tradizione teologico-tomistica.

La condanna dell'errore liberale fatta dal Sillabo include *a fortiori* la condanna dell'uso protestante di considerare valido matrimonio solo quello che si contrae davanti all'ufficiale di stato civile, perché qui, non solo si separa ciò che deve, per volontà di Cristo, stare unito, ma si nega addirittura l'aspetto cristiano caratteristico del coniugio. Possiamo dire che vi sia qui una fonte di grazia?

Infine, il matrimonio è un sacramento di natura speciale, nel quale materia e forma si identificano in pratica (anche se idealmente sono distinte), e così pure si identificano ministro e soggetto. Ora, tutti i moralisti insegnano che nel ministro occorre l'intenzione (almeno virtuale implicita) di fare ciò che fa la Chiesa, cioè — come si esprime Merkelbach (l.c., n. 80) — « intentio seu deliberata voluntas conficiendi sacramentum » o, come dice Pesch, « agendi nomine Christi » (*Compendium Theol. Dogm.*, IV, n. 46); il soggetto a sua volta deve avere l'intenzione (almeno abituale implicita) di ricevere il sacramento, « seu quod Christus instituit et Ecclesia facit aut quod christiani recipiunt » (Merkelbach, ib., n. 92).

Orbene, se i protestanti non ammettono, anzi respingono positivamente la sacramentalità del matrimonio, come possono avere l'intenzione, sia pure implicita, di produrre e di ricevere il sacramento? Schillebeeckx crede di evadere la difficoltà dicendo che « la Riforma non ha negato che il compito morale e religioso degli sposi è di partecipare intimamente a questa unione redentrice d'amore esistente tra Cristo e la sua Chiesa ». Anzitutto, non basta non negare questo concetto e compito, bisogna che esso sia inteso univocamente, e non ad arbitrio dei singoli. Inoltre, se la Riforma non ha negato il contenuto sacramentale del matrimonio, cioè il *sacramentum magnum in Christo et in Ecclesia* (Eph. V, 32), perché ha negato che il patto coniugale sia fonte di grazia, costituisca cioè un sacramento della Nuova Legge? E se nei protestanti di oggi c'è questa fede implicita, perché temono di esplicitarla? Non è forse questo il momento propizio — il *kairòs* — dopo che il secondo concilio Vaticano ha rivolto verso di loro un più vivo interesse della Chiesa cattolica.

Concludendo. Se Finnegan richiede ai contraenti battezzati l'intenzione esplicita, la sua posizione pare anche a noi esagerata; ma se ammette che basti l'intenzione implicita di contrarre un matrimonio che rifletta il connubio di carità che esiste tra Cristo e la Chiesa, ossia di fare e ricevere il sacramento del matrimonio cristiano, la sua tesi ci pare giusta e ragionevole, e che interpreti nel vero senso la tradizione teologica e canonica della Chiesa cattolica.

(10) Cfr. C. Pesch, *Compendium Theologiae Dogmaticae*, IV, n. 18 e n. 53.

nista sia un sacramento valido, ma infruttuoso, come è quello di un cattolico che contrae in stato di peccato mortale. Questi infatti, ottenuto il perdono e cancellato il peccato, riceverà la grazia sacramentale per la reviviscenza del sacramento; ma quelli, finché non toglieranno l'impedimento della loro negazione con la conversione alla vera fede, questo frutto non lo potranno mai avere. E allora, a che servirebbe questo sacramento, dato poi che non imprime il carattere? (11).

V) Con questo non si dice che il loro matrimonio non sia valido sul piano naturale: infatti il loro errore non vizia il consenso (c. 1084).

I protestanti, tanto relativamente al perdono dei peccati quanto nel fatto del matrimonio, sono praticamente ritornati alla condizione degli ebrei, avendo rifiutato di ammettere i due sacramenti relativi. Quindi il perdono dei loro peccati essi non lo ottengono « ex opere operato » (che dà la *certezza* del perdono, se il penitente ha le disposizioni necessarie), ma solo « ex opere operantis » (che ne dà solo la *speranza*). Similmente il loro matrimonio è, come quello degli ebrei, *legitimum tantum,* anche se essi ricevono poi dal ministro una benedizione.

VI) La validità e la sacramentalità del matrimonio cristiano, benché nella realtà coincidano nell'atto unico della stipulazione del patto coniugale, tuttavia logicamente si distinguono (cfr. S. Th., III, p. 49, a. 2, ad 7).

a) La *validità* è l'elemento giuridico che può essere duplice: validità ecclesiastica, di fronte alla Chiesa; validità civile, di fronte allo Stato. Normalmente le due validità coincidono in pratica: eccezionalmente però si può avere validità ecclesiastica senza quella civile (nel matrimonio di coscienza); non viceversa, perché la Chiesa impone ai cattolici la forma canonica « ad validitatem ».

b) La *sacramentalità* è sì connessa con la validità, in modo che, se un patto coniugale non fosse valido, non potrebbe neppure essere sacramento; ma non ne dipende. Essa dipende, non già dalla volontà dei contraenti, ma da quella di Cristo, che al patto coniugale naturale ha dato una significazione (un valore di *segno)* e una efficienza soprannaturale. I contraenti, però, devono accettare questa significazione, altrimenti rimangono sul piano naturale; devono cioè riconoscere che il matrimonio « in Christo et in ecclesia » ha un potere salvifico, è fonte di grazia, è sacramento; e non affare puramente civile, come lo considerano Lutero e Calvino.

VII) Agli acattolici la Chiesa non impone la *forma canonica;* quindi il loro matrimonio può avere validità civile, secondo le leggi patrie *(legitimum).* Ma si può dire che la Chiesa positivamente dispensa gli acatto-

---

(11) Il Bertrams scrive: « Generatim communitates acatholicae ritum sacrum non habent constitutivum pro matrimonio valido habendo. Matrimonium validum potius coram magistratu civili constituitur. Ritus sacer habet tantum rationem benedictionis ». (*Op. cit.,* p. 87).

Lutero considerò il matrimonio come un affare puramente naturale e civile e, benché tra frequenti e gravi contraddizioni teoriche, in pratica ammise e giustificò il divorzio e la bigamia. Calvino lo seguì su questa strada. (Cfr. Grisar, *op. cit.,* pp. 447-479). Quindi essi ammisero che lo Stato, che convalida il matrimonio, lo può anche sciogliere. A loro si deve se la « piaga del divorzio » invase le nazioni cristiane d'Occidente.

lici dalla forma canonica? A noi pare che il c. 1099, più che concedere una formale dispensa, dimostri soltanto che la Chiesa si disinteressa del matrimonio di quei battezzati che si sono sottratti in massa e da lungo tempo alla sua giurisdizione, in linea del principio tomistico: *De his potest homo legem facere, de quibus potest iudicare* (S. Th. I - II, q. 91, a 4), cioè è inutile legiferare a riguardo di ciò che non si può controllare. Dispensa formale sarà invece quella che d'ora innanzi potranno dare i vescovi ai cattolici per i matrimoni misti, in casi eccezionali e per gravi cause.

VIII) Se non vi fosse alcuna differenza tra il matrimonio di un cattolico, stipulato di fronte alla Chiesa nella doverosa forma canonica (o con dispensa da essa), e quello di un protestante, contratto solo di fronte allo Stato, allora anche i divorziati che si risposano farebbero e riceverebbero il sacramento; e si dovrebbe dire con i riformatori protestanti che la forma canonica imposta dalla Chiesa è un puro arbitrio per assicurarsi il controllo giurisdizionale del matrimonio.

Matrimoni validi certamente quelli dei protestanti, ma dal momento che nei ministri dei sacramenti si richiede l'intenzione di fare il sacramento, e nel soggetto, oltre l'intenzione di riceverlo, anche la fede nel sacramento, se i nostri fratelli separati, contraendo, non hanno questa intenzione e questa fede, il sacramento non ha luogo. Andare loro incontro per ristabilire l'unione sta bene; ma bisogna che anch'essi si muovano.

IL PRIVILEGIO PAOLINO (12)

«La fede — scrive ancora Schillebeeckx — ha una tale importanza nel matrimonio e ne costituisce un elemento tanto indispensabile che deve esserci stato una specie di *error substantialis* nella stipulazione del contratto, se un non-cristiano si rifiuta di continuare a vivere coniugalmente con un cristiano» (p. 211), cioè col suo coniuge convertito al cristianesimo.

Da quale parte si troverebbe questo *error substantialis?* Non dalla parte dell'infedele, il quale, nella sua mentalità pagana, ha contratto validamente un matrimonio che, in linguaggio canonico, noi chiamiamo *legitimum tantum.* Da lui non si può richiedere la conoscenza del « mistero della salvezza » che sottostà al matrimonio. Ma neppure dalla parte del coniuge cristiano si può riscontrare un errore (o una « specie di errore ») sostanziale. Nel caso infatti che abbia contratto prima della conversione, egli era nella stessa condizione della controparte; nel caso invece che abbia contratto dopo la conversione con la debita dispensa dall'impedimento di disparità di culto, egli ben conosceva la natura sacramentale del matrimonio.

E' assai più ovvio spiegare il *privilegium fidei* con la gerarchia dei valori. La *fedeltà coniugale* è certamente un valore irrinunciabile nel campo umano, tanto più quando si tratta di matrimonio consumato; ma quando l'esigenza umana viene a conflitto con una esigenza soprannaturale, anzi con la suprema esigenza della *fede cristiana,* che sola dà diritto alla vita eterna, questa deve prevalere su quella; la fede in Cristo deve essere sal-

(12) Cfr. 1.a Cor. VII, 12-16.

vaguardata anche col sacrificio di ogni altro valore. E' Dio che questo esige, e l'apostolo non è che l'araldo della divina volontà, la quale traspare da tutto l'annuncio del regno, proclamato da Gesù nelle pagine del Vangelo.

Ecco perché l'apostolo, mettendosi di fronte al fluire delle vicende umane e al permanere eterno della vita soprannaturale, dirà: « Breve è il tempo; perciò quelli che hanno moglie si considerino come non l'avessero... perché passa la figura di questo mondo » (13). Del resto, anche Schillebeeckx scrive più avanti: « Di qui risulta ancora una volta evidente che la salvezza in Cristo, la comunione con Cristo trascende la vita coniugale » (p. 222). Qui è dunque la chiave per spiegare il privilegio paolino, non già nella gratuita supposizione di una specie di errore sostanziale nel contratto matrimoniale.

IL BATTESIMO DEI BAMBINI

Commentando 1.a Corinti VII, 14, Schillebeeckx afferma che « la Chiesa primitiva ha continuato per un certo tempo a non battezzare i figli nati da genitori già battezzati » (p. 216), perché « in questo stadio dell'evoluzione storica della dottrina battesimale la nascita in una famiglia cristiana era sperimentata come l'equivalente sacramentale del battesimo » (p. 217). Senza recare alcuna documentazione storica, egli pretende ricavare la sua affermazione dalle parole di Paolo: « altrimenti i vostri figli sarebbero immondi; ora invece essi sono santi » (14).

In mancanza di un'adeguata documentazione storica, ci pare che le parole di san Paolo possano anche interpretarsi in altro modo. Può darsi che il battesimo dei bambini in quei primi tempi venisse differito all'adolescenza: in tal caso l'apostolo verrebbe a dire: come si tollera che in una casa cristiana rimanga un pagano (marito o moglie), così possono starci anche dei figli non ancora battezzati, senza che per questo la famiglia ne venga contaminata, poiché la santità del coniuge cristiano si riverbera anche sugli altri familiari.

La ragione che Schillebeeckx porta a questo riguardo è unilaterale e inadeguata. « La nascita in una famiglia cristiana — egli dice — e quindi l'inserimento in un quadro di vita cristiana, attuava di per sé l'idea fondamentale del battesimo come incorporazione nella comunità visibile della Chiesa » (p. 218).

L'idea fondamentale e l'effetto primario del battesimo è la rigenerazione in Cristo, mediante l'eliminazione del peccato originale — che è morte — e il conferimento della grazia giustificante — che è vita. L'impressione del carattere sacramentale logicamente viene dopo, ed è questo che incorpora nella comunità ecclesiale. Se l'affermazione di Schillebeeckx fosse vera, si dovrebbe conchiudere che il battesimo non sarebbe necessario neppure ai nipoti perché il battesimo dei nonni li incorporerebbe automaticamente nella Chiesa. *Ne quid nimis!*

(13) Ivi, 29-31.
(14) Ivi, 14.

ESEGESI DISINVOLTA

La tesi di Schillebeeckx che l'ebraismo e il cristianesimo hanno « demitizzato » e « secolarizzato » il matrimonio, detergendolo dalle formalità superstiziose di cui l'aveva circondato il paganesimo (cfr. pp. 47-48, 65, 69, 278) « strappandolo da un piano puramente religioso per riportarlo sul suo piano umano e profano » (p. 47) lo porta a minimizzare il celebre passo di Tertulliano che descrive l'eccellenza del matrimonio cristiano in una cornice prettamente religiosa: *« Matrimonium, quod Ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignat benedictio, angeli renuntiant, Pater rato habet »* (Ad uxorem, II, 9).

Secondo lui, la frase « Ecclesia conciliat » va parafrasata: « la Chiesa costituisce la base del matrimonio »; le frasi « confirmat oblatio » e « obsignat benedictio » non accennerebbero affatto alla Messa nuziale e alla benedizione degli sposi, ma « dal contesto risulta che si vuol alludere semplicemente alla preghiera comune compiuta dai due coniugi » (p. 294).

Questo testo è certamente ostico a Schillebeeckx, e si comprende che egli si arrampichi sugli specchi per eluderne la forza, trattandosi di un autore del secondo-terzo secolo. Avrebbe piuttosto dovuto tener presente a questo punto ciò che aveva scritto prima:

« Questa secolarizzazione, questa rimozione della sessualità dalla sfera religiosa dei culti pagani — che era in realtà un trasferimento nella sfera del culto di Jahvè o una jahvizzazione dei temi teologici di Canaan — può essere considerata come il primo frutto della rivelazione sul matrimonio ricevuta da Israele » (p. 49). E ancora: « Nel caso dei giudei la religione esercitava un influsso concreto sul matrimonio come su qualsiasi valore umano naturale » (p. 105).

Demitizzazione, sì; secolarizzazione, no. E allora cade il presupposto della tesi finale: la Chiesa cattolica si disinteressi dei matrimoni misti, quando la parte acattolica fa difficoltà; li lasci regolare dallo Stato o accetti come valida la formalità protestante.

Incidentalmente accenniamo anche all'interpretazione disinvolta (per non dire arbitraria) del fatto di Onan (Genesi XXXVIII, 10).

« Dio si è appropriato della nazione [ebraica], e per questa ragione ogni peccato contro il benessere del clan diventa un peccato contro lo stesso Jahvè, un'infrazione dell'alleanza. Perciò Onan "dispiacque molto al Signore", non avendo avuto riguardo del seme d'Israele, della sua posterità » (p. 130).

Ecco eliminato molto elegantemente l'onanismo dalla lista dei peccati, senza tener alcun conto della odierna imponente documentazione medica sui danni fisici di questo comportamento innaturale. La traduzione che qui si dà della frase biblica *rem detestabilem fecit* è quella che troviamo nelle bibbie protestanti (per esempio del Diodati e del Luzzi), mentre le versioni cattoliche hanno: « faceva cosa detestabile » (Martini), « faceva cosa abbominevole » (Giovannozzi nell'edizione Fiorentina). Il Sales annota: « Secondo l'ebraico e il greco va tradotto: "Ciò che egli faceva era male davanti a Dio" ».

La frase è troppo forte perché possa significare un male di natura soltanto razziale e politica, anziché un male morale. Il contesto poi giustifica l'interpretazione cattolica piuttosto che quella protestante accettata da Schillebeeckx. Al versetto 7 si legge infatti che il primogenito di Giuda, Her, fu

perverso *(nequam)* al cospetto del Signore e da lui fu colpito colla morte (15). Lo stesso castigo Iddio diede a Onan: *Et idcirco percussit eum Dominus, quod rem detestabilem faceret.*

Urtano pure certe frasi di stile razionalista. Il sonno infuso da Dio ad Adamo per trarne la donna sarebbe stato un « sonno magico » (p. 58) e il peccato originale consisterebbe nel fatto che « Eva, moglie e madre, invece di fidarsi della benedizione divina, si era rivolta ai riti magici della fecondità con il consenso di Adamo » (p. 63).

Chi mai poteva avere inventato questi riti magici della fecondità prima di Adamo?

Non riusciamo poi a comprendere la sottile distinzione a cui egli accenna a pagina 260.

« Perciò tanto nel caso di san Paolo (16) quanto in quello dei documenti pontifici relativi a problemi di questo mondo è sempre importante distinguere tra la "norma morale" e gli "obblighi morali" concreti che sono condizionati direttamente dalla situazione dell'epoca e si presentano a loro volta come "regole di condotta" per un dato periodo ».

Dopo tanto berciare dei teologi moderni contro le sottili distinzioni scolastiche, queste moderne sottigliezze sono gioielli. Peccato che non si addicano alla semplicità del Vangelo, che oggi si vuole unica norma « kerigmatica », e che la suddetta distinzione sappia alquanto di morale della situazione, ossia esistenzialista.

LA GIURISDIZIONE CIVILE

« La dimensione civile — scrive Schillebeeckx — in quanto costituisce un elemento intrinseco del matrimonio laico, entra anche nel sacramentalismo del matrimonio » (p. 270).

Che cos'è questa « dimensione civile » che entra nel « sacramentalismo » del matrimonio? Converrebbe parlare più chiaro. Questi termini vaghi e imprecisi mascherano la tesi finale. A questa Schillebeeckx cerca di portare anche delle prove storiche, come la seguente:

« Nel 406 il concilio di Cartagine esigeva la promulgazione di una legge imperiale, che vietasse ai coniugi separati legalmente di contrarre nuove nozze. Questa è una prova evidente che la Chiesa riconosceva allo Stato il potere di legiferare in materia matrimoniale... Si può quindi affermare che in pratica la Chiesa accettava il potere legislativo dello Stato nelle questioni matrimoniali, comprese quelle riguardanti i fedeli » (pp. 314-315).

Non bisogna correre troppo. Per noi è evidente soltanto che trattandosi di imperatori cristiani, la Chiesa chiedeva l'appoggio del braccio secolare per far osservare la legge divina dell'indissolubilità del matrimonio, allo stesso modo che oggi, nei paesi dove non vige la legge del divorzio, la

(15) Anche qui il Diodati traduce: *Her dispiacque al Signore,* mentre il Luzzi si accorda coi traduttori cattolici: *Her era perverso agli occhi dell'Eterno e l'Eterno lo fece morire.*

(16) Cfr. Ephes. V, 23; 1.a Cor. XI, 3.

Chiesa trova nello Stato un aiuto contro la « piaga del divorzio », come si esprime il concilio (17).

Per incidenza, osserviamo qui doverosamente e con piacere che nel libro di Schillebeeckx si trova un'ottima trattazione sulla indissolubilità del matrimonio (pp. 192-225). Buona anche la sintesi del pensiero tomistico sul matrimonio (pp. 390-395).

REALTA' ANTROPOLOGICA DEL MATRIMONIO

« Quando Cristo ha affermato che il matrimonio è indissolubile, non ha precisato in che cosa consiste effettivamente la realtà antropologica del matrimonio, in altri termini che cosa precisamente è indissolubile » (p. 351, cfr. p. 444).

Gesù non pensò certamente di comporre un trattato di antropologia. Noi sappiamo che il matrimonio è « realtà terrena e mistero di salvezza » nello stesso tempo: realtà terrena, cioè vita comunitaria di due persone destinate a dare origine alla famiglia, istituzione divina; mistero di salvezza per i coniugi, se la realtà è vissuta « nel Signore », cioè nella linea del « Sacramento grande » che rende la loro unione spirituale e fisica paragonabile all'unione indefettibile di Cristo con la Chiesa.

Non è tutto qui il matrimonio cristiano? E non è di questa realtà antropologica che Gesù ha dichiarato l'indissolubilità? Non occorre creare dei problemi artificiosi e cerebrali dove splende la luce del sole.

LEALTA' DEI CATTOLICI VERSO LO STATO

« In conseguenza dell'istituzione del matrimonio civile nello Stato moderno si è prodotta una profonda scissione tra le concezioni della Chiesa e quelle della società, in quanto la prima non può accettare questa forma di matrimonio, mentre la seconda è d'opinione che i cristiani non prendano sul serio i suoi doveri civili, e fingono. Il monopolio giurisdizionale della Chiesa in materia matrimoniale è divenuto una tesi teologica, su cui i papi hanno insistito, sebbene non con un'autorità infallibile.

Il matrimonio, che fino al secolo XI è stato sempre una realtà profana sperimentata "nel Signore", sembrava esser ridotto ad una questione puramente ecclesiastica, e il diritto naturale di ogni essere umano di contrarre un matrimonio valido era ristretto per i cristiani battezzati — direttamente nel caso dei non-cattolici — dall'ingiunzione positiva della Chiesa, sebbene l'intenzione originale di questo comandamento fosse completamente differente » (pp. 450-451).

In questo brano ci sarebbero parecchie affermazioni da rettificare.

1) Pare che Schillebeeckx rimproveri alla Chiesa la deprecata scissione. Nella sua sintesi storica egli ha fatto vedere che imperatori e re cristiani hanno a poco a poco lasciato alla Chiesa la normazione del matrimonio, che gli imperatori e re pagani detenevano per sé. Se ora lo Stato riprende ciò che prima aveva ceduto, dobbiamo dire che l'iniziativa della scissione è dello Stato, non della Chiesa.

2) Che il diritto esclusivo della Chiesa di legiferare sull'essenza del matrimonio sia divenuto una tesi teologica, ciò rientra nella storia evolutiva del « sacramentalismo » del matrimonio. Se poi i papi vi hanno insi-

(17) Costituzione *Gaudium et spes*, n. 47.

stito nel campo pratico, ciò è stato tanto benefico per la società, che non dobbiamo per questo batterci il petto: tutt'altro! Pensiamo al bel pasticcio che sorge da una doppia legislazione su di una medesima materia!

3) Che il matrimonio dopo il secolo undicesimo sembrasse ridotto ad una questione puramente ecclesiastica, non ci pare per due motivi: a) i cristiani hanno sempre saputo che si trattava di un sacramento, e quindi di un'istituzione divina, non puramente ecclesiastica; b) i cosiddetti « effetti civili » del matrimonio furono sempre regolati dallo Stato.

4) Il diritto naturale di contrarre matrimonio è certamente ristretto dalla Chiesa mediante gl'impedimenti matrimoniali e la forma canonica obbligatoria; ma altrettanto si deve dire dello Stato, che ha pure i suoi impedimenti e le sue formalità giuridiche irritanti.

5) Di quale società si parla infine, che sarebbe « d'opinione che i cristiani non prendano sul serio i doveri civili e fingano »? Non è la società formata proprio in gran parte dai cristiani? E allora perché essi, che costituiscono e organizzano lo Stato, non dovrebbero prendere sul serio i loro doveri verso di esso, e fingere? Fingere che cosa?

E' più esatto dire che finge, nei paesi a regime divorzista, il contraente che davanti al magistrato civile promette la stabilità del vincolo coniugale (senza la quale anche il rito civile sarebbe una commedia), mentre ha già il sottinteso di romperlo quando sorgerà qualche difficoltà alla convivenza maritale.

CONCLUSIONE

L'autore conclude così la sua indagine:

« E' evidente che qualunque studio dogmatico sul matrimonio dovrà tener conto di due fatti fondamentali: prima di tutto che il matrimonio è senz'altro una realtà terrena, pienamente umana e per conseguenza soggetta ad uno sviluppo e ad un'evoluzione. In secondo luogo che questa realtà non è un "un'aggiunta" alla salvezza, ma è stata inclusa in essa nella sua dimensione totale ed umana, e questo inserimento non è avvenuto (come pretende la secolarità cristiana) solo perché la condizione di cristiano dev'essere sperimentata su un piano puramente secolare e soprattutto perché la realtà terrena che è stata accolta nella salvezza è divenuta essa stessa sacramentale in senso tecnico » (pagina 542).

Osserviamo in proposito. Nessuno ha mai sostenuto — pensiamo — che il matrimonio sia una realtà celeste. A sfatarlo basterebbero, oltre l'esperienza quotidiana, le parole di Gesù: « Infatti, alla risurrezione né ci si ammoglia né ci si marita; ma i risorti saranno come angeli nel cielo » (18). Che questa realtà sia pienamente umana crediamo non voglia dire, nella mente dell'autore, che sia esclusivamente umana: altrimenti non sarebbe « mistero di salvezza ».

Quanto all'essere, tale realtà terrena e umana, soggetta ad uno sviluppo e ad una evoluzione, conviene intenderci bene: ad uno sviluppo nella sua esteriorità accidentale, lo ammettiamo; ad uno sviluppo dei suoi elementi costituzionali ed essenziali, lo neghiamo decisamente. Vorrà mica dirci l'egregio autore che d'ora innanzi si dovrà accettare il matrimonio

(18) Matteo XXII, 30.

unisessuale, richiesto oggi dagli omosessuali olandesi alla Chiesa d'Olanda?

Infine, se l'oscurità del fraseggiare non nasconde sensi reconditi, possiamo essere d'accordo con Schillebeeckx piuttosto che con la « secolarità cristiana » (?), nel senso che i due concetti di « realtà terrena » e di « mistero della salvezza » nel matrimonio sono fusi insieme e costituiscono un dato di fatto unico e inscindibile.

Dobbiamo però ancor notare una lacuna nella vasta ed esauriente trattazione. L'autore non ha tratto la logica conclusione dal confronto di due fatti da lui rilevati. Mentre nel vicino oriente (e anche tra i franchi al tempo dei Merovingi) era lo sposo che offriva la dote, ad Atene era il padre della sposa che la offriva allo sposo (cfr. pp. 147, 282, 300). Concezione arcaica la prima, nella quale la donna è considerata come una merce che si compera; più evoluta e più vicina a noi la seconda, dove la dote è considerata piuttosto come un contributo alla vita economica della famiglia.

La nostra conclusione è che l'insistenza di Schillebeeckx sulla « realtà terrena, umana, antropologica » del matrimonio, quasi in contrasto con l'elemento religioso di cui ogni popolo — e specialmente la Chiesa — prima o poi l'ha circondato, per far risaltare appunto il senso misterioso di salvezza di cui esso è permeato, non ci pare molto d'accordo con il concetto assiale della costituzione conciliare « Gaudium et spes », che è la *consecratio mundi* (19).

« Molti contemporanei — vi leggiamo al numero 36 — sembrano temere che, se si fanno troppo stretti i legami tra attività umana e religione, venga impedita l'autonomia degli uomini, della società, delle scienze.

Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo deve gradatamente scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza legittima, che non solo è postulata dagli uomini del nostro tempo, ma anche è conforme al volere del Creatore...

Se invece con l'espressione *autonomia delle realtà temporali* si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora tutti i credenti in Dio avvertono quanto false siano tali opinioni. La creatura infatti senza il Creatore svanisce.

Del resto, tutti coloro che credono, a qualunque religione appartengano, hanno sempre inteso la voce e la manifestazione di Lui nel linguaggio delle creature. Anzi l'oblio di Dio priva di luce la creatura stessa ».

Se Schillebeeckx fosse stato più aderente e più fedele al suo programma (« delineare l'evoluzione dell'idea umana e cristiana del matrimonio in uno spirito di distacco imparziale »), anziché dare corpo ad una tesi mirante ad una modifica giuridica, avrebbe certamente fatto opera più rigorosamente scientifica, indicando nello stesso tempo ai reggitori della Chiesa la via media e giusta per la soluzione equa del problema dei matrimoni misti.

TIBURZIO LUPO

(19) Alle traduttrici (che hanno tradotto dal testo inglese, anziché dall'originale olandese del 1963) facciamo notare che il termine *sposalizio*, che sempre usano per *fidanzamento* (lat. *sponsalia*), non è di uso comune. Comunemente infatti si usa « sposalizio » come sinonimo di « matrimonio ». Così pure non è felice la frase: « la maniera *velata* con cui si svolge la *rivelazione* » (p. 159).

IL RIPUDIO NELLA BIBBIA

Il matrimonio risale alle origini stesse dell'umanità (Gen. II, 18 ss.). L'essere stata la donna formata su una costola del primo uomo, Adamo, insinua quale rapporto sussista tra i due sessi, mentre pone in rilievo la discendenza di tutta l'umanità dal primo uomo creato da Dio e, per conseguenza, l'amore mutuo che deve unire l'uomo e la donna (cfr. 1.a Cor. VI, 16; XI, 8; Mt. XIV, 4-8; Gen. II, 24). Il matrimonio è un'unione richiesta dalla natura e quindi voluta da Dio per la specie umana; senza questa unione dell'uomo con la donna l'umanità si sarebbe spenta con la morte delle due prime creature umane, Adamo ed Eva. Dio stesso ha pertanto stabilito questa condizione di esistenza del genere umano: egli stesso ha voluto ed è stato il testimone del primo matrimonio (cfr. Prov. II, 17; Mal. II, 14; Tob. VIII, 9). E' Dio stesso che ha determinato, con la legge naturale, lo scopo di questa unione dei due sessi, cioè la continuazione dell'esistenza sulla terra del genere umano, il mutuo aiuto e il completamento vicendevole dei due esseri umani.

Questa esigenza di natura è tanto forte, che l'uomo viene portato ad abbandonare anche il padre e la madre per unirsi a una donna estranea, alla donna da lui prescelta come compagna della vita; la donna si sente parimenti istintivamente portata verso un uomo estraneo, nonostante che questa unione comporti per lei tante rinunzie, tanti sacrifici e tanti dolori. Dobbiamo dire che il matrimonio è un patto, o contratto divino nella sua origine, ratificato da Dio e di cui Egli è testimone. I profeti, parlando figuratamente, assimilavano l'unione esistente tra Jahvé e il popolo israelita ad un matrimonio (cfr. Os. I, 2; Ger. II, 2; Ez. XX, 16). Il Decalogo impone la fedeltà coniugale (Es. XX, 14) e l'adulterio viene dichiarato peccato (Gen. XX, 6; Prov. II, 17) e lo è anche il solo desiderare la moglie di un altro (Es. XX, 17; cfr. Gen. XIX,3).

Con l'accentuarsi del distacco dell'umanità da Dio il matrimonio incominciò a perdere della sua santità. In Genesi IV, 18 ci viene presentato Lamek, discendente di Caino, come poligamo. Dai patriarchi in poi notiamo che la poligamia e il ripudio vanno man mano attestandosi. Praticamente anche presso gli israeliti avviene un adattamento ai costumi degli altri popoli semiti in genere e specialmente dei babilonesi.

Alcuni articoli del Codice di Hammurabi trovano adeguata corrispondenza in costumanze vigenti presso gli israeliti e in articoli della legislazione mosaica. Si riscontrano dei punti di contatto anche con la legislazione hittita, come, per esempio, l'estensione del levirato al suocero e alla nuora, esplicitamente consentito dalla legge hittita. Essendo legittima la poligamia, l'adulterio sussisteva soltanto quando un marito aveva rapporti sessuali con la moglie di un altro; mentre tali rapporti con una donna nubile costitui-

vano un'azione immorale regolata da leggi specifiche secondo le diverse circostanze in cui essi si verificavano; mentre per l'uomo e la donna colpevoli di adulterio era stabilita la pena di morte, la fidanzata era assimilata alla moglie. La fedeltà viene esaltata nei libri dell'Antico Testamento. L'onestà della donna viene esaltata più delle altre sue doti. I libri Sapienzali soprattutto mettono in guardia ogni forma di infedeltà coniugale, anche quando possa rimanere occulta.

Con l'andare dei tempi la monogamia divenne sempre più apprezzata. L'alto livello morale e il significato religioso del matrimonio nell'Antico Testamento si manifestano nelle prescrizioni che vietano che esso possa contrarsi tra consanguinei (cfr. Lev. X, 6-18; XX, 10-21; Deut XXII, 13-30; cfr. Cod. di Hammurabi par. 154-157, dove viene fatta una sola eccezione alla legge del levirato).

I costumi egiziani non considerano immorale neppure l'accoppiamento del padre con la propria figlia e forse anche della madre con i propri figli (cfr. Dict. de la Bible; Suppl. II col. 850 ss.). Le usanze vigenti presso i Cananei erano anche maggiormente depravate (cfr. Clamer: La S. Bible pp. 154 ss.; 183 ss. 852 ss.; Lev. 18, 3).

Nella legislazione mosaica il matrimonio è una materia certamente più completa e più accurata in rapporto con le leggi e i costumi vigenti tra gli altri popoli di quei tempi. Ma Gesù ne ha operato un'elevazione molto più alta. Interrogato dai farisei se fosse lecito dare il ripudio alla propria moglie, rispose: « Chiunque ripudia la propria moglie, eccetto nel caso della *porneia*, la espone all'adulterio, e chi sposa una ripudiata commette adulterio » (Mt. V, 31 ss.). Chiestogli se l'uomo potesse dimettere la moglie per qualsiasi motivo, egli rispose: « Non avete letto che Colui che ha fatto l'uomo fin dal principio li ha formati uno maschio e una femmina? E che disse: per questo l'uomo lascerà il padre e la madre e si unirà alla propria moglie e saranno due in una carne sola? Quindi non costituiscono due corpi, ma uno solo. Per conseguenza l'uomo non può separare quello che Dio ha unificato ». Gli interroganti gli fanno osservare: « Perché Mosè ha comandato di darle il libello del ripudio e di dimetterla? ». Gesù rispose: « Perché Mosé ha tollerato che possiate dimettere la propria moglie a causa della durezza del vostro cuore (per la vostra testardaggine); ma in origine non fu così. Perciò vi dico che chiunque manderà via la propria moglie, eccetto il caso della *porneia* (concubinato?) e ne sposa un'altra commette adulterio e chi sposerà una ripudiata commette adulterio » (Mt. XIX, 3 ss.).

Così Gesù ha riportato il matrimonio alla sua purezza originale (cfr. Gen. I, 27; II, 24) e ha stabilito le due caratteristiche essenziali di esso, quali furono costituite da Dio all'inizio dei tempi: 1) l'unità, col dire: « quello che Dio ha unificato l'uomo non oserà separare »; 2) l'indissolubilità, col dire: « Chi dimette la propria moglie commette adulterio, e chi sposa una ripudiata commette adulterio ». Pone una sola eccezione a questa indissolubilità, il caso cioè della *porneia*.

Prima di considerare in che cosa consiste questa eccezione ritengo opportuno soffermarmi a esaminare quale fosse il motivo che ha spinto i farisei a chiedere a Gesù se fosse lecito dimettere la propria moglie per un motivo qualsiasi. Come dicemmo, il matrimonio con l'andare del tempo decadde dalla sua primitiva dignità presso molti popoli e il ripudio della moglie divenne un fatto molto comune e perfino autorizzato dalla legge

nel costume dei popoli semiti, compresi gli israeliti. La legge mosaica non potè abolire del tutto il ripudio, perché esso da molto tempo prima costituiva un'usanza radicatissima e diffusissima anche nel costume degli ebrei, e il legislatore si vide costretto a tollerare tale usanza comune con gli altri popoli vicini, anche se non l'approvava.

Perciò Gesù, rispondendo ai farisei, dice esplicitamente che Mosè tollerò (letteralmente: « lascio passare ») tale costumanza. Gesù corresse l'espressione usata dai farisei: questi avevano detto: « Mosè comandò »; Gesù invece dice: « Mosé tollerò ». Mosé quindi non « comandò », ma fu costretto a tollerare a causa della testardaggine degli israeliti, attaccati a quell'usanza inveterata. Mosè fu costretto a « lasciar passare » una cosa per sé non lecita, che egli considerava un abuso. Gesù lo dice chiaramente quando asserisce che in origine le cose stavano ben diversamente, poiché Dio aveva stabilito che l'unione coniugale doveva avere le due caratteristiche della unicità e della indissolubilità (Mt. XIX, 3 ss.).

La legge mosaica, alla quale si richiamavano gli interroganti, non aveva istituito il ripudio, ma, presupponendolo già esistente nell'uso, dà le norme che devono regolamentarlo, ne stabilisce le modalità e considera il caso concreto di chi sposa una donna già ripudiata, vietando che l'uomo che l'ha ripudiata possa in seguito riprenderla come moglie, qualora ella si fosse risposata con un altro uomo che l'avesse a sua volta ripudiata (cfr. Deut XXIV, 1 ss.). La legge mosaica, oltre al determinare le modalità, pone delle condizioni e delle restrizioni nella esecuzione del ripudio. Da tutto questo appare che il legislatore era lontano dal considerare il ripudio come cosa conforme al suo animo e al suo ideale e come una cosa normale nel matrimonio. Proprio perché considera il ripudio come un'anormalità, la legge mosaica vieta ai sacerdoti di sposare una ripudiata (cfr. Lev. XXI, 7): segno che considera il ripudio in contrasto con ciò che è sacro. Anche il profeta Malachia condanna decisamente il ripudio (Mal. II, 14 ss.).

In Deuteronomio XXII, 13 ss., viene concessa la facoltà di ripudiare la moglie che avesse perduto la verginità prima del matrimonio e viene indicata la procedura da seguire. Ma in questo caso sussiste da parte della donna la frode e l'inganno verso il marito, non avendogli rivelato prima del matrimonio la propria condizione fisica o non avendo rifiutato di sposarsi; ciò per evitare la pena sancita contro tal genere di colpevoli. Appare chiaro che il legislatore volle porre un freno all'usanza inestirpabile del ripudio, poiché dà delle norme restrittive; infatti premette tre proposizioni condizionali, alle quali fa seguire la conclusione sul da farsi nel caso che quelle condizioni abbiamo a verificarsi. Le tre prime proposizioni sono coordinate per mezzo del « *vau* inversivo ». Al versetto 4 si ha, senza copula, la proposizione principale *(lo jukal):* posto che le formalità si siano verificate secondo il diritto di uso, si avrà la conseguenza, che costituisce l'oggetto proprio della norma, quello a cui mira l'intenzione del legislatore. I versi 1-4 formano quindi un periodo, di forma condizionale, in cui il verso 4 esprime l'oggetto proprio della legge, che è quello di vietare che un uomo che ha ripudiato la moglie, se questa in seguito si sia unita in matrimonio con un altro, se anche questo la ripudi, il primo che l'ha ripudiata possa riprenderla come moglie. La prescrizione dice testualmente: « Se un uomo ha sposato una donna ed abbia consumato il matrimonio, se questa in seguito non trova più stima da parte del marito, gli diventa uggiosa, e con-

seguentemente questo le scrive e le consegna nelle mani il libello di ripudio e la manda via dalla sua casa, se la ripudiata, allontanatasi, si risposerà con un altro uomo, se anche questo, presala in disgusto, la ripudierà, con le stesse modalità prescritte; oppure, se esso muore, ella non potrà più essere ripresa come moglie dal primo marito, dopo che è diventata contaminata » (Ecc.li VII, 26). Il ripudio era in uso anche presso i medi e i persiani, come consta dal fatto che Assuero ripudiò Vasthi (cfr. Giud. XV, 2-19) ed anche presso i filistei (Giud. XV, 2) e gli arabi, che lo ammettevano per numerosi motivi (cfr. Jaussen, Costumes des Arabes du pays de Moab, pp. 57 ss.).

Nella legge mosaica la condizione perché, dopo consumato il matrimonio, la moglie possa essere dimessa col libello di ripudio non è semplice arbitrio del marito, ma per il fatto che gli è venuta in uggia; e questo non per un solo capriccio da parte dell'uomo, ma perché ha riscontrato nella moglie qualche cosa di brutto, di ripugnante; qualche cosa d'ignominioso, che comporta un'onta. Nel testo ebraico questo qualche cosa viene indicato col vocabolo *ervat,* usato anche in Deuteronomio XXIII, 15: letteralmente significa « nudità », quindi, per metalepsi e per catacrasi, « privazione », « difetto », in quanto, chi ha un difetto resta privo, spoglio di qualche cosa che dovrebbe avere. Oppure, secondo altri, si tratterrebbe di qualche cosa che comporta un'ignominia, un'onta; di qualche cosa che priva del decoro, della dignità che si potrebbe o si dovrebbe avere. *Ervat* è un termine generico che non determina in concreto di che si tratti. Le versioni antiche l'hanno inteso di « cosa vergognosa » (cfr. gr.: *aschemon pragma* = cosa ignominiosa o fatto ignominioso; la Vg. traduce *aliqua foeditas).*

Anche queste sono espressioni generiche, che non indicano in concreto di che si tratti, in che cosa cioè consista la cosa o il fatto ignominioso. Nel passo sopra citato del Deuteronomio si tratta di qualche cosa positivamente ripugnante, di un qualche difetto grave. Secondo la spiegazione data nell'antichità si tratterrebbe di infedeltà coniugale (Prov. XXX, 23; Is. L, 1; Ger. III, 7 ss.; Tertulliano, Contra Marcionem IV, 34); infedeltà che non si è potuto o non si è voluto provare legalmente, poiché la legge comminava la pena di morte per l'adultera e per il suo complice. Nel caso quindi di adulterio, veniva obbligata a bere « le acque della gelosia »; se risultava colpevole, veniva uccisa con la lapidazione (cfr. Num. V, 11 ss.).

Altri autori ritengono che non si tratti d'infedeltà coniugale e neppure di semplice fornicazione, ma anche di altri difetti del corpo, o spirituali o morali, che comportassero una ripugnanza, o un'onta fisica o morale: tali sarebbero la sterilità, la lebbra o altra malattia ripugnante o una deformità corporea; o anche di un difetto di ordine spirituale o morale come l'incontinenza, la rissosità, l'incompatibilità di carattere, l'abuso di alcoolici, la procacità, i costumi facili nel comportamento o nelle parole o altri vizi comportanti un'onta o che fossero incorreggibili. Altri autori pensano che si tratti di difetti soltanto di ordine fisico. Ciò per il motivo che il testo dice che il marito riscontra questo qualche cosa d'ignominioso « sulla moglie »; quindi dovrebbe trattarsi di qualche difetto esteriore, visibile.

La scuola di Hillel autorizzava il ripudio per un motivo qualunque: se la moglie non aveva preparato il cibo, se il marito avesse trovato un'altra donna più graziosa o che gli piacesse più della moglie (Ecc.li XXV, 26; Mt. XIX, 3; Mishnah: tratt. Giffin IX, 75). Giuseppe Flavio racconta

che egli ha ripudiato la moglie perché non gli garbavano i suoi modi (Giuseppe Flavio, Vita 76). Shammai invece teneva un senso più stretto, che si trattasse cioè d'incontinenza, di depravazione morale e specialmente di adulterio. Da Deuteronomio XXIII, 14 dovrebbe trattarsi di un difetto fisico che desti nausea o ripugnanza; di una malattia, o di grave deformità corporea. Le legislazioni del Medio Oriente antico non ci sono di aiuto per determinare il senso concreto di *ervat*. Il Codice di Hammurabi non si preoccupa di assegnare un motivo per il ripudio (par. 137) e nel paragrafo 141 vengono elencati molti difetti, per i quali una donna possa essere ripudiata senza alcun compenso.

Anche presso gli arabi moderni si dànno molti motivi perché possa avvenire il ripudio (cfr. Jaussen, Coutumes des Arabes du pays de Moab, p. 57). Gesù, ponendo come causa per la liceità del ripudio la *porneia*, lascia supporre che i suoi contemporanei lo ritenessero lecito anche per altri motivi; il che viene confermato da quanto dicono i suoi interlocutori (Mt. V, 31; XIX, 3 ss.). Malachia (II, 14-16) rimprovera quelli che avevano ripudiato le mogli perché, a causa del lungo viaggio affrontato nel rientrare dalla Babilonia, avevano contratto delle malattie e delle deformità fisiche. Certamente deve supporsi che il legislatore col vocabolo *ervat* abbia voluto significare qualche cosa di rilevante e forse anche qualche colpevolezza da parte della moglie. Potrebbe trattarsi di una condotta poco seria, disonesta, anche se non spinta fino all'adulterio; oppure di qualche altra pecca, che la renda indegna dell'affetto e della stima del marito; diversamente sarebbe inspiegabile che la legge non contenga alcuna disposizione, sul tipo di quella del Codice di Hammurabi, diretta ad assicurare giuridicamente il mantenimento della donna ripudiata senza che vi sia stata una qualche colpevolezza da parte di questa. Nemmeno si spiegherebbe il fatto che la legge obbliga il padrone a fornire gli alimenti a una schiava messa in libertà (Deut. XV, 13 ss.), mentre niente di simile prescrive per una donna ripudiata.

Il Codice di Hammurabi, elencando altri motivi per cui può attuarsi il ripudio, prescrive che venga gettata nell'acqua la donna che manda in rovina la casa, quella che trascura il marito, eccetera (par. 141-143). Dal complesso di considerazioni possibili pare che il legislatore ebraico voglia far intendere e inculcare che non si deve giungere al ripudio per un motivo qualsiasi, ma per cause realmente sussistenti e gravi. La legge non parla di compenso né di alcun genere d'indennità o di aiuto da darsi da parte del marito alla ripudiata. Secondo le leggi assire il marito poteva ripudiare la moglie senza essere obbligato a darle compenso alcuno. Il Codice di Hammurabi prescrive un compenso che varia secondo i casi. Esso costituiva una specie d'indennizzo, da darsi però soltanto nel caso che il motivo del ripudio non fosse una colpa commessa dalla ripudiata. I contratti matrimoniali assiri presentano una situazione complessa e spesso prevedono delle condizioni onerose per il marito.

Al momento della conclusione del matrimonio i genitori della sposa tutelavano questa apponendo delle condizioni efficacemente cautelanti. E' verosimile che anche presso gli ebrei al ripudio andasse praticamente congiunta la regolamentazione della posizione economica della ripudiata. Secondo i contratti matrimoniali della colonia ebraica di Elefantine il marito che dava il ripudio non poteva reclamare il *mohar*, pagava il prezzo del ri-

pudio e la ripudiata portava via con sé tutto quello che aveva portato nelle nozze. Anche la donna che si separava dal marito pagava a questo il medesimo prezzo del ripudio; si portava via però i beni personali e, pare, anche il *mohar*. Il marito quindi, ripudiando la moglie, ci rimetteva la dote e il dono nuziale da lui consegnato al padre della sposa (Es. XXVII, 15).

Nel Deuteronomio viene determinata la modalità con cui doveva attuarsi il ripudio, supposto che, secondo l'uso ormai inveterato, avvenisse. Il marito doveva consegnare alla ripudiata un documento scritto (cfr. Is. L, 1; Ger. III, 8). Sembra ovvio che esso dovesse contenere anche i motivi che avevano indotto il marito a dare il ripudio alla moglie; sebbene gli scritti rimastici non contengano questa dichiarazione dei motivi. Viene invece dichiarato esplicitamente che la ripudiata rimaneva prosciolta dal vincolo coniugale e libera di andare dove voleva e di poter contrarre nuove nozze. Il documento scritto *(Sefer keritut)* doveva essere consegnato nelle mani dell'interessata al momento in cui veniva dimessa dalla casa del marito. Il Codice di Hammurabi non prescrive alcuna modalità del genere. Le cose che il libello del ripudio, chiamato nell'ebraico postbiblico *Het*, doveva contenere e le altre modalità da osservarsi nella consegna di esso alla ripudiata vengono esposte diffusamente nel Mishnah (tratt. Ghittim, nella ed. di Surenhusius par. 325). Anticamente la formula era molto semplice: il marito faceva questa dichiarazione: « Ella non è più mia moglie ed io non sono più suo marito » (cfr. Os. VIII, 4). Nell'isola di Elefantine il marito asseriva dinanzi a testimoni: « Io ripudio mia moglie ». In Assiria diceva: « Io la ripudio », oppure: « Tu non sei più mia moglie ». Uno di questi atti di ripudio, del secondo secolo dopo Cristo, fu rinvenuto nelle grotte di Muraba'at.

Il formulario prescritto nel Mishnah (tratt. Ghittim) firmato dal marito e da due testimoni, era questo: « Io....., figlio di..... nel giorno..... del mese..... dell'anno della creazione del mondo..... ho ripudiato..... figlia di..... le ho dato in mano il libello di ripudio, foglio di separazione e segno di divisione affinché sia da me rigettata e vada dove vuole, e nessuno possa impedirglielo secondo le costituzioni di Mosè »

Presso i romani la formula del libello di ripudio, come consta dal trattato del divorzio del diritto civile, era più concisa: « Res tuas curato, res tuas habeto » (cura le cose tue, abbiti le cose tue). Ma presso di loro il ripudio doveva farsi dinanzi al giudice, in seduta giudiziaria. Presso gli arabi della regione di Moab bastava che il marito pronunziasse la parola: *Jelactuki* (ti ripudio; cfr. Jeaussen: op. cit. p. 5). La formalità di dover consegnare alla ripudiata uno scritto aggiungeva una certa remora di ripensamento e una certa restrizione. Doveva servire affinché l'interessata avesse una dichiarazione formale e legale da esibire in qualsiasi circostanza per giustificare la propria posizione giuridica, eventualmente anche dinanzi a un secondo marito. Doveva servire anche affinché la ripudiata e i pubblici ufficiali potessero avere un documento legale per impedire che il marito ripudiante potesse accusare la ripudiata di abbandono del coniuge e che egli potesse in seguito ripudiarla, dopo essersi sposata con un altro, se mai anche questo la ripudiasse a sua volta o fosse morto. Senza quel documento, se il marito l'avesse accusata di abbandono del tetto coniugale, sarebbe stata considerata adultera e sarebbe incorsa nella pena di morte; oppure il marito avrebbe potuto esigere che ella ritornasse in casa sua per

vivere con lui come moglie. I farisei, disputando con Gesù, asseriscono esplicitamente che fu Mosè, nella sua legge, a concedere al marito di poter dare il libello del ripudio alla moglie, anzi il ripudio per se stesso.

Infatti, come si può arguire dal loro modo d'interloquire, il loro pensiero non si porta alla formalità del libello per sé, ma alla facoltà di ripudiare la moglie. Che sia così appare chiaro dal modo con cui rispondono a Gesù: « Se è questa la condizione dei rapporti tra il marito e la moglie, non conviene prendere moglie ». Gesù non nega che Mosé nella sua legge abbia prescritto di consegnare il libello del ripudio alla moglie che viene ripudiata, ma neppure dice che il ripudio sia una cosa lecita per se stessa; e neppure asserisce che Mosé abbia *ingiunto* il ripudio; dice anzi che Mosé tollerò, lasciò passare *(epetrepsen)* quell'usanza inveterata, che avrebbe voluto sopprimere, ma che non poté per la durezza d'animo degli ebrei. Da rilevare il verbo diverso usato dai farisei e quello usato da Gesù: i farisei dicono che Mosé *enetelleto* (ingiunse); mentre Gesù corregge, dicendo che Mosè *epetrepsen* (lasciò passare, tollerò) quell'usanza inveterata del ripudio, e la tollerò perché non poté estirparla a causa della caparbietà degli israeliti.

Agostino dà questo motivo di giustificazione alla formalità della consegna del libello del ripudio: « Dio volle porre questa sosta per frenare l'animo dal precipitare le cose, nel dissidio, venendo l'uomo frenato con la scrittura del libello, e avesse così modo e tempo di riflettere ai mali che sarebbero conseguiti al ripudio della moglie, soprattutto perché gli scribi, ai quali spettava redigere il libello, da uomini prudenti dovevano dissuadere dal ripudio ». (cfr. Agostino, Contra Faustum 19-26).

Altro motivo era che il ripudio doveva avvenire non in forma privata e segreta, ma pubblica e a norma di legge, in modo che il ripudiante non potesse in seguito negare che aveva dato il ripudio alla moglie, allo scopo di riprendersi la ripudiata: il che era vietato dalla legge. Inoltre si poteva così provvedere meglio agli interessi della ripudiata, in quanto con quel documento poteva dimostrare a tutti di essere libera e di poter quindi contrarre nuove nozze; diversamente si sarebbe potuto andare incontro a diversi inconvenienti, tra i quali quello che la donna, innamorandosi di un altro uomo, potesse asserire falsamente di essere stata ripudiata dal proprio marito, senza che constasse da alcun documento legale, dando luogo a liti. In quanto al valore del libello di ripudio, alcuni autori ritengono che, per concessione divina temporanea per circostanze speciali, per un maggior bene, con il libello di ripudio venisse sciolto almeno il vincolo coniugale. Ciò, essi ritengono, verrebbe dimostrato dal fatto che viene chiamato « cosa abominevole » il ritorno della ripudiata al precedente marito che l'aveva ripudiata (cfr. Deut. XXIV, 4) sebbene ivi si dica anche che la ripudiata è divenuta « contaminata » sposandosi con un secondo uomo.

Se col ripudio non fosse realmente sciolto il vincolo coniugale, le nozze con un altro uomo avrebbero costituito adulterio pubblico autorizzato dalla legge, poiché una donna sposata e ripudiata verrebbe autorizzata dalla legge a passare a seconde nozze, pur essendo ancora in vita il marito (cfr. 1.a Cor. VII, 38ss). Per conseguenza, tutti i figli nati dai successivi matrimoni sarebbero figli adulterini. Per dimostrare che il ripudio scioglieva realmente il vincolo coniugale si porta come conferma la prescrizione di Deuteronomio XXVII, 4 ss., con cui si stabilisce che il servo al settimo

anno venga messo in libertà; la moglie però e i figli dovevano rimanere presso il padrone.

Se, pertanto, questa donna poteva sposarsi con un altro uomo senza che perciò incorresse in adulterio, consegue che il vincolo coniugale col primo marito era realmente sciolto; oppure bisognerebbe supporre che la moglie del servo liberato non potesse più riposarsi, ma dovesse restare nubile per tutto il resto della sua vita; il che non consta da alcun documento. Così anche un ebreo che avesse sposato una prigioniera di guerra, se in seguito questa non gli fosse più gradita, poteva ripudiarla, e questa restava prosciolta dal vincolo coniugale. Il ripudiante era però obbligato a dare alla ripudiata una certa somma come compenso. Nella legislazione mosaica il ripudio non era quindi una dissimulazione per evitare la pena comminata contro gli adulteri, ma costituiva un vero e proprio proscioglimento del vincolo coniugale; proscioglimento consentito dalla legge, sebbene come una cosa tollerata per necessità di circostanze particolari dei tempi, poiché per sé e per istituzione originaria il vincolo coniugale era indissolubile. Il tollerare il ripudio era divenuto una necessità a causa delle condizioni vigenti per un'usanza insopprimibile, data l'inveteratezza e la grande diffusione di esso, e tenendo presente la grande caparbietà degli israeliti.

Il ripudio non fu quindi da Mosé positivamente e semplicemente autorizzato come una cosa lecita e conforme alla legge fondamentale del matrimonio, ma fu soltanto tollerato, considerata l'impossibilità pratica allora esistente di sopprimerlo. Cosa questa che nella legge mosaica si verifica anche per altre materie, e cosa che si verifica anche nelle legislazioni di altri paesi (cfr. Sanchez, De matrimonio t. 3-1-10 disp 1). Gesù, rispondendo ai farisei, fa rilevare questa condizione di cose. Infatti dice che Mosé non aveva prescritto, ma soltanto tollerato il ripudio; perciò non ha inteso che chi ripudia la moglie faccia una cosa buona e lecita per se stessa. Gesù dichiara il motivo da cui Mosé fu indotto a tollerare l'uso del ripudio: l'ostinata caparbietà degli israeliti in quell'usanza, che Mosé avrebbe voluto sopprimere, perché non consentita dall'istituto originario del matrimonio. Era un trattamento del tutto speciale tollerato da Dio per necessità dei tempi e di condizioni specifiche, perché non si avessero a verificare mancanze e inconvenienti maggiori; quale, per esempio, che il marito, avendo in uggia e odiando la moglie, le usasse dei maltrattamenti e potesse anche ucciderla per liberarsene.

D'altra parte, il ripudio non era consentito per qualsiasi motivo, e anche nei casi in cui veniva consentito, la legge lo regolamentava, facendo intendere che esso non era conforme alla legge originaria e generale data da Dio per il matrimonio fin dall'inizio dell'umanità. La stessa legge mosaica pone delle restrizioni al diritto del marito di ripudiare la moglie: se egli ha accusato falsamente questa di non averla trovata vergine quando avevano contratto le nozze (Deut. XXII, 13 ss.); se sia stato obbligato a sposarla, perché l'aveva violata prima delle nozze (Deut XXII, 28 ss.); nel caso di Osea (cfr. Os. II, 3); se si tratta della moglie già da lui ripudiata e poi sposatasi con un altro uomo, che a sua volta l'avesse ripudiata; se si tratta di una ripudiata datasi alla prostituzione; come nel caso di Osea, non cade nel divieto una ripudiata che però non si sia risposata con un altro uomo; parimenti non è compresa nella proibizione una donna sposata che venga data in moglie ad un altro senza però che fosse stata ripudiata dal

primo marito, come nel caso di Mikal e David (1.a Sam. XIII, 20 ss.; XXV, 44; 2 Sam. III, 13 ss.).

Non sappiamo se presso gli israeliti i mariti si siano serviti frequentemente del diritto di ripudio. I libri Sapienziali elogiano la fedeltà coniugale (cfr. Prov. V, 15 ss.; Ecc. li IX, 9; Mal. II, 14 ss.). Ecclesiastico VII, 2 mette in guardia contro il ripudio. Esso tuttavia era considerato dagli ebrei come una valvola di sicurezza, senza del quale il matrimonio sembrava loro un giogo insopportabile, troppo gravoso (cfr. Mt. XIX, 19). I profeti hanno frequenti richiami al libello di ripudio.

Il diritto di ripudiare competeva soltanto al marito, non alla moglie (cfr. Giuseppe Flavio, Antichità - Giud. XV, 11; VI, 10). Secondo il Codice di Hammurabi la moglie poteva soltanto invocare la dispensa dalla convivenza col marito quando questi trascurava gravemente i doveri matrimoniali (cfr. Codice Hammurabi, par. 142). In Israele soltanto più tardi, e per la prima volta nella colonia giudaica di Elefantine, compare l'estensione del diritto di dare il ripudio anche alle donne (cfr. Clamer, La S. Bible - Le Deuteronome - pp. 66 ss. - Pap. 15, 1-23; Vincent, La réligion des Judeo-arameens d'Elephantine, pp. 305 ss.). Il Talmud considera diversi casi in cui la moglie può chiedere il ripudio (cfr. Tratt. Kethubot 7, 10). Giuseppe Flavio però considera contrario alla legge l'invio del libello di ripudio da parte di Salomes a Castobare (cfr. Antich. Giud. 15, 7-10). Il Codice di Hammurabi considera diversi casi in cui la moglie può prendere l'iniziativa della separazione dal marito: per esempio, se il marito sta lontano da casa, se la trascura, se è scappato da casa (cfr. par. 136, 1).

Il vero e specifico oggetto della legge mosaica non è costituito dalla concessione della facoltà di ripudiare la moglie, facoltà già esistente nelle usanze e in pieno vigore e presupposta dal legislatore come non sopprimibile per le circostanze particolari di quei tempi; ma consiste nel divieto che il marito che ha ripudiato la moglie possa riprenderla con sé qualora si sia risposata e il secondo marito l'abbia a sua volta ripudiata. Il legislatore non ha voluto trattare positivamente della liceità o meno del ripudio, ma la sua attenzione è rivolta al terzo momento della sua ipotesi; intende cioè legiferare riguardo al ritorno di una ripudiata al marito ripudiante nel caso che si fosse risposata e fosse stata ripudiata anche dal secondo marito. Secondo alcuni autori il legislatore si proporrebbe di rendere meno frequenti i ripudii con l'imporre una seria riflessione da parte del marito prima di attuare il ripudio della moglie.

Il libello impediva di procedere al ripudio con avventatezza, inconsideratamente, per motivi futili, in un momento di mancanza di controllo delle proprie azioni. Dava modo al marito di riflettere alle conseguenze della sua azione, tra cui al fatto che non avrebbe più potuto riprendere presso di sé la moglie, qualora questa si fosse risposata con un altro.

Presso gli arabi invece, secondo una costumanza molto antica, una ripudiata poteva ritornare presso il marito che l'aveva ripudiata (cfr. Henzinger, Hebraische Archàelogie, p. 347). Potrebbe darsi che nella remota antichità, prima della legge mosaica, tale usanza esistesse anche presso gli israeliti e che Mosè l'abbia voluta abolire (cfr. Steuernagel, Deuteronomium und Josue, p. 8; König, op. cit., p. 168). Per parte nostra è da rilevare il motivo che il legislatore adduce per quel divieto, cioè « perché ella è divenuta immonda ». Nonostante quindi il libello di ripudio, pur tollerato legal-

mente, un secondo matrimonio, contratto mentre era ancora in vita il primo marito, viene considerato una « contaminazione » o « abominazione » della donna ripudiata; cioè come una violazione della legge divina sul matrimonio; come un qualche cosa contrario all'ordine, o istituzione originaria del matrimonio, quale voluto da Dio (Mt. IX, 8; Gen. II, 24; Mt. XIX, 4-6). Per conseguenza la donna ripudiata risposandosi diveniva immonda.

Secondo Hummalauer, Menochio e altri il motivo sarebbe perché, se la donna ripudiata dopo essersi risposata con un altro ritornasse al primo marito, sembrerebbe che questo non l'avesse ripudiata realmente, ma che l'avesse ceduta temporaneamente al secondo per abusarne. La contaminazione cioè consisterebbe nel ritorno al primo marito, non nel fatto che si fosse risposata dopo il ripudio: questo infatti non era vietato dalla legge. La contaminazione risulterebbe dal fatto che, avendo rapporti coniugali col secondo marito, era da considerarsi come abominevole in rapporto col primo marito; per cui non poteva ritornare a vivere con lui. Questo concetto viene espresso bene nel testo ebraico, che legge: « Perché questa cosa (cioè il ritorno al primo marito dopo averne sposato un altro) è un'abominazione al cospetto di Jahvé ».

Quindi non la donna, ma il suo ritorno al primo marito costituiva un'abominazione al cospetto di Dio, che lo vietava. Ed inoltre perché questo ritorno poteva avere l'aspetto di una cessione temporanea della moglie al secondo uomo, come già notammo. Il che costituiva un vero e proprio adulterio, camuffato e dissimulato con un ripudio fittizio, in frode alla legge. Dal testo ebraico si può dedurre che il ripudio poteva essere annullato fino a quando la ripudiata non si fosse risposata e non avesse consumato il secondo matrimonio.

Il testo ebraico, infatti, non dice, come legge la Volgata, « perché è contaminata », ma: « dopo che fu contaminata ». Riguardo alla determinazione del tempo in cui cominciò ad essere in vigore il divieto che la ripudiata ritornasse al primo marito, notiamo che già al tempo di Geremia si suppone già esistente tale divieto.

Il matrimonio è una delle materie in cui è più sensibile il completamento e l'elevazione operati da Gesù. Ai farisei, che gli propongono la questione se sia lecito ripudiare la propria moglie, egli risponde col riportare il matrimonio alla purezza delle sue origini (Gen. I 27; II, 24) e ristabilendo le due caratteristiche essenziali poste da Dio: l'unità, asserendo: « Quello che Dio ha unificato l'uomo non separi »; 2) l'indissolubilità assoluta, dicendo: « Chiunque ripudia la propria moglie, eccetto il caso della *porneia,* la espone ad adulterio, e chi sposa una ripudiata commette adulterio » (cfr. Mt. V, 31 ss.; XIX, 3-12 ss.). In Matteo XIX, 8 dice anzi che chi ripudia la moglie commette adulterio. Quando i farisei gli opposero che Mosè comandò di poter ripudiare la propria moglie, consegnandole il libello di ripudio. Gesù corresse, asserendo che « Mosè tollerò » (non « ingiunse » quindi) che potessero dare il libello di ripudio alla moglie; e dice anche il motivo per cui Mosé si vide costretto a tollerare il ripudio: il motivo fu la loro caparbietà. Fa inoltre notare che « da principio non fu così » (cfr. Mt. XIX, 7-9).

Dalle parole di Gesù consta con certezza che il matrimonio in origine, come lo volle Dio, era indissolubile. Dice inoltre che la tolleranza da parte di Mosé non fu una cosa da lui voluta, ma che vi fu costretto dal loro

cattivo animo. Considerò quindi il ripudio non come una cosa per sé giusta e lecita, ma come una cosa semplicemente tollerata, e fu costretto dalla necessità delle circostanze ad ammettere tale tolleranza, per evitare mali maggiori, a causa dell'animo pervertito degli israeliti, per i quali dava la sua legge. Questi, infatti, assuefatti per una abitudine inveterata a quella deviazione nel matrimonio, testardi, quali Mosé li aveva sempre conosciuti e come li aveva definiti (« di dura cervice »), anche se l'avesse vietato, avrebbero continuato nelle loro perverse usanze e non avrebbero certamente osservato una legge che avesse riportato il matrimonio alle sue caratteristiche originarie, ordinate da Dio. Che da parte di Mosé si sia trattato di una semplice tolleranza, e non di un comando, lo confermano le clausole restrittive, o condizioni, che egli appone a tale concessione straordinaria, con l'obbligo grave di osservarle esattamente (cfr. Deut. Iss.). Gesù ammette una sola deroga al divieto, da lui imposto, del ripudio. La Volgata traduce « nisi fornicationis causa »; il testo greco legge *Me' epì porneia.*

Al vocabolo greco *porneia* risponde quello rabbinico *Zenuti* (matrimonio invalido, non vero matrimonio, concubinato). Indica il caso della unione di un uomo con una donna, in cui il vincolo coniugale non sussiste (cfr. Bonsirven, Vaccari, Spicq).

Altri autori ritengono che si tratti del caso di una donna aggiunta alla vera moglie, cioè di una concubina. Questo caso non era infrequente presso gli ebrei, come lo è anche oggi presso gli arabi, presso i quali il marito può prendere in casa, a tutto servizio (anche sessuale), altre donne, aggiunte alla moglie; e ciò fa di sua iniziativa, come avviene negli harem; oppure la moglie stessa, essendo lei sterile, dà al marito una delle sue serve, o altra donna estranea, come concubina, perché il marito possa avere da esse dei figli. Così fece Sara con Abramo, dandogli la propria serva Agar (Gen. XVI, 1 ss). Numerosissime furono le concubine di Salomone e di altri re. Questi concubinaggi non erano dei matrimoni, e costituivano certamente nella considerazione morale una cosa non decorosa, non molto pulita. Erano una *porneia,* oltre che per la posizione sociale della donna concubina (donna a servizio della libidine di un uomo) anche perché tale consuetudine era contraria al genuino istituto matrimoniale, quale voluto da Dio fin dall'origine.

E' ovvio che nel caso di una concubina, poiché non sussisteva un vero matrimonio, ma una semplice convivenza, l'uomo poteva dimettere (o ripudiare) questa donna senza violare l'indissolubilità originaria del matrimonio: non sussisteva infatti alcun vincolo coniugale. Quindi Gesù, pur esigendo l'indissolubilità del matrimonio, poteva a ragione permettere il ripudio di una concubina. E' da tener presente che quando Gesù parlava vi erano non pochi tra gli ebrei che avevano, oltre alla moglie, anche la concubina.

Secondo lo spirito di Gesù anzi non era da ammettere affatto che vi fossero le concubine. Nella vita cristiana infatti ciò verrà vietato. Alla generazione cui parlava, Gesù doveva necessariamente dire che potevano tranquillamente dare il ripudio alle donne di *porneia* (concubine), le quali allora esistevano nell'uso; ma soltanto a queste, non alle mogli.

Abbiamo degli esempi di ripudio di concubine già da parte dei patriarchi: Abramo. spinto dal malcontento di Sara, sua moglie, dà il ripudio

ad Agar: eppure Sara stessa aveva dato Agar come concubina ad Abramo, poiché ella era sterile (Gen. XXI, 9 ss.).

Secondo altri autori l'eccezione posta da Gesù riguarderebbe la moglie vera e propria, ma che fosse sterile: *porneia* sarebbe, secondo questi, la sterilità. Il che viene considerato legittimo anche nella vita cristiana; poiché la sterilità rende nullo in radice il matrimonio. Se la *porneia* è da intendersi in questo senso, nel ripudio non si avrebbe alcun proscioglimento del vincolo coniugale, poiché esso non esisterebbe affatto fin dall'origine. La *porneia,* secondo i detti autori, sarebbe costituita dalla loro sterilità, poiché per una donna l'essere sterile costituiva una ignominia nell'apprezzamento allora comune; la sterilità era anzi considerata una maledizione di Dio. Questo concetto viene espresso spesso nella Scrittura e tra le maledizioni divine viene elencata anche la sterilità delle mogli. Elisabetta, moglie di Zaccaria, quando ebbe il figlio Giovanni Battista, dichiarò che Dio « aveva tolto il suo obbrobrio »; quell'obbrobrio che aveva nella considerazione sociale per il fatto di essere sterile (cfr. Lc. I, 23 ss.). Lo stesso è da dirsi di Anna, moglie di Elcana (cfr. 1 Re I, 1 ss.), di Lidia e di Rachele (cfr. Gen. XXIX, 31 ss.). Questa si considerava umiliata in confronto alla sorella perché era sterile e diede al marito come concubina Bala affinché gli generasse dei figli. Anche Lia diede a Giacobbe come concubina la propria serva Zelfa per lo stesso motivo. Raggiunto lo scopo, si reputò felice e disse che tale la proclameranno tutte le donne. Rachele dice suo « obbrobrio » il fatto di non aver generato dei figli, e reputa di non poter più stare alla pari con la sorella per il fatto di essere sterile (cfr. Gen. XXX, 24). La fecondità era invece considerata una benedizione di Dio.

E' certo che nell'Antico Testamento il matrimonio era reputato una cosa santa e si teneva alla sua indissolubilità e unità; sebbene fosse abbastanza diffusa l'usanza che l'uomo potesse avere anche delle concubine: Salomone aveva 700 mogli e 310 concubine (1 Re XI, 3); anche David ebbe parecchie mogli. Nondimeno vengono considerate cose esecrande la fornicazione, l'adulterio, l'incesto; poteva essere dimessa una moglie che avesse perduto la verginità prima delle nozze e questo fatto costituiva per essa una pessima fama; per questo se veniva accusata innocentemente di questo crimine da parte del marito, forse per trovare un modo di liberarsi della moglie, egli doveva subire la fustigazione, doveva pagare 100 sicli di argento e non poteva mai ripudiarla. Se invece la donna veniva riconosciuta colpevole, doveva essere lapidata, perché aveva commesso una nefandezza nella casa di suo padre. Se una donna non fidanzata veniva violata, se la cosa veniva portata in giudizio, il violatore doveva pagare 50 sicli d'argento al padre, doveva sposarla e non avrebbe potuto ripudiarla mai.

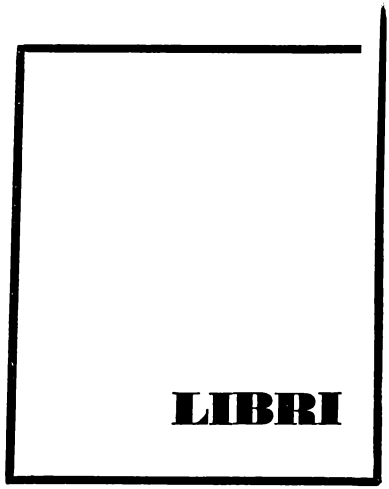
Nel Nuovo Testamento il matrimonio è circondato di un'aureola di santità anche maggiore. Paolo dice che il matrimonio è degno di onore e lo assimila all'unione esistente tra Cristo e la Chiesa; sebbene asserisca che la verginità e la vita non legata da vincoli coniugali, da vergini o da vedovi, sia da preferirsi alla vita coniugale, in quanto, essendo liberi dagli impegni e dai fastidi che comporta la vita coniugale, è più facile attendere alle cose della vita spirituale. Il che però non è possibile comprendere ed attuare a tutti: quindi, dice Paolo, quelli che si sentono portati al matrimonio è meglio che prendano moglie, perché non abbiano ad ardere di passione carnale, col pericolo di cedere alla fornicazione. Il medesimo san Paolo attesta

esplicitamente l'indissolubilità del matrimonio finché sono in vita ambedue i coniugi (1 Cor. VII, 9 ss.) Conosce un solo caso di proscioglimento del vincolo matrimoniale, quando cioè uno dei coniugi non è cristiano e non vuole restare in pace con l'altro che è cristiano per il motivo della religione diversa; in questo caso egli concede al coniuge cristiano la facoltà di divorziare, per un bene superiore e inderogabile (1.a Cor. VII, 1 ss.). In nessun altro caso è consentito divorziare. Se la moglie si è allontanata dal marito, deve ritornare. Parimenti il marito non può in nessun altro caso dimettere la moglie. Da notare che, mentre asserisce che quello dell'indissolubilità è un precetto del Signore, quello della facoltà di divorziare per il motivo della fede dichiara esplicitamente che è una concessione data da lui, non dal Signore. Né qui né altrove fa menzione della eccezione della *porneia,* posta invece da Gesù nella sua risposta ai farisei. Difficilmente perciò con il vocabolo *porneia* si può intendere l'adulterio, l'incesto o altra forma di fornicazione. San Paolo diverse volte parla di tali generi di colpe e li condanna, ma mai dice che in questi casi sia lecito ai coniugi cristiani divorziare.

Da rilevare che in questo ultimo passo il fornicatore viene chiamato *pornos.* La *porneia* posta da Gesù come legittima eccezione alla indissolubilità del matrimonio doveva quindi essere qualche cosa di diverso da tali generi di colpe; diversamente san Paolo non avrebbe potuto far a meno di elencarli tra le eccezioni all'indissolubilità; mentre elenca soltanto il privilegio della fede, come sopra detto. Doveva anche trattarsi di qualche cosa che si poteva verificare soltanto tra gli ebrei interrogati, ma che non poteva verificarsi più tra i cristiani, per i quali Paolo scriveva; diversamente egli avrebbe dovuto parlarne, perché ne aveva parlato Gesù e perché egli era stato interrogato esplicitamente sul matrimonio. Queste considerazioni portano ovviamente a concludere che la *porneia* doveva consistere in qualche cosa non più verificabile tra i cristiani, ma verificabile tra gli ebrei, secondo le loro leggi e usanze, ai quali e per i quali Gesù aveva risposto ai farisei interroganti.

Pertanto, il caso non parrebbe che possa essere altro, se non quello delle concubine: le concubine infatti erano consentite nell'ebraismo, ma non nel cristianesimo. E, come dicemmo, il concubinato era, in ultima analisi, una forma specifica di fornicazione, consentita, o meglio tollerata dalla legge mosaica per i motivi prima esposti: *pornos* veniva chiamato il colpevole di fornicazione. Per quanto esposto ci pare che l'eccezione della *porneia,* posta da Gesù, sia precisamente la facoltà di dimettere le donne concubine, venendo le concubine considerate come una cosa d'obbrobrio. Vogliamo concludere questo studio ricordando che Paolo comanda ai mariti di amare la propria moglie e alle mogli di venerare i propri mariti e di essere loro soggette, come quegli che ha il primato nella famiglia (Ef. V, 22 ss.; Col. III, 18 ss.). Anche Pietro raccomanda alle mogli di essere rispettose e soggette verso i loro mariti (1.a Pt. III, 1 ss.).

FRANCESCO M. SOLE


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo
Evandro Botto
Filippo Garrone
Filippo Liverziani
Felice Molinario
Giorgio Sola
Piero Vassallo

PETER LENGSFELD: « ADAM ET LE CHRIST » - Traduit de l'allemand par Guy Petitdemange, éditions Aubier, Paris 1970, pp. 288.

L'autore presenta una sua soluzione al problema del peccato originale, o più esattamente della tipologia Adamo-Cristo. Sul piano di metodo, egli ritiene che una corretta esegesi di un testo biblico determinato debba precedere il suo uso in teologia dogmatica, e che la sintesi teologica non debba andare oltre a quello che è contenuto nel testo in esame. Poiché il senso letterale è determinato per riferimento alla pericope considerata, non si possono costruire sintesi teologiche ponendo fianco a fianco pericopi tolte da testi diversi, come se esse potessero avere il medesimo senso.

Di questo metodo lo scritto del Lengsfeld vuole costruire un esempio. Egli assume come oggetto del suo esame la tipologia Adamo-Cristo, contenuta in I.a Corinti XV e in Romani V. La teologia del peccato originale va ricondotta a questi due testi paolini perché essa è implicata interamente nella tipologia Adamo-Cristo che è contenuta qui e qui soltanto.

Ma i teologi non hanno sinora seguito questo metodo: e il Lengsfeld pone a confronto due eminenti teologi, lo Scheeben ed il Barth, sulla base dell'esegesi del testo paolino che egli ha precedentemente svolta.

Da ciò risulta che ambedue gli autori non rispettano i dati offerti dal testo paolino, nell'esegesi del Lengsfeld. Nella I.a Corinti l'intenzione di Paolo è di affermare il carattere futuro della resurrezione: gli uomini, anche i battezzati, portano ancora l'immagine del vecchio uomo: Adamo. Secondo l'autore la contrapposizione Adamo-Cristo non sarebbe un senso originario di Paolo, ma sarebbe proprio delle correnti pregnostiche che egli incontra a Corinto. Per questo v'è un Adamo terrestre e un Cristo celeste: abbandonando il primo, il fedele entra nel secondo e appartiene da ora all'eone divino: non è dunque più necessaria la resurrezione. Paolo usa la tematica modificandola nel senso di affermare la resurrezione futura del corpo.

Nella lettera ai Romani l'intenzione di Paolo è di dimostrare l'impotenza della legge: il peccato e la morte hanno regnato nel mondo prima della legge e dopo la legge. La condizione umana non è stata dunque modificata dalla legge, altro che per aumentare la coscienza del peccato. Il peccato è una potenza anteriore al peccatore e lo investe tutto. Il Cristo libera dal peccato, creando un universo di salvezza oggettiva universale, anteriore e totale, che opera nella storia e attende una pienezza escatologica.

Adamo svolge in ambedue i casi un ruolo negativo, appare come l'uomo terreno, la cui opera è il presupposto dialettico e negativo dell'opera di Cristo.

Il Barth del *secondo Commentario ai Romani* ha colto bene questo lato negativo della figura di Adamo; ma ha praticamente fatto coincidere il peccato con la creatura, Adamo con l'uomo. Con ciò ha finito con il raggiungere una posizione gnostica, unificando creaturalità e peccato.

Successivamente in *Cristo e Adamo* e soprattutto nella *Dogmatica,* Barth ha corretto questa prospettiva. Adamo è divenuto allora implicito in Cristo, una prefigurazione di esso. Barth ha introdotto la divisione tra peccato e creatura e ha visto nell'Adamo integro, uscito dalla mano creatrice di Dio, un tipo del Cristo.

Barth ha però praticamente annullato l'idea del peccato quale potenza anteriore ad ogni singolo uomo, facendo di Adamo il simbolo dell'esistenza umana in quanto peccatrice e riducendo il peccato originale all'insieme dei peccati individuali. Barth afferma un ruolo tipologico dell'Adamo integro, il che non è nella prospettiva paolina, e nega la potenza del peccato come anteriore ai singoli peccati, che è proprio l'oggetto principale dell'affermazione di Paolo. Così la teologia barthiana, per opposte ragioni, non rimane fedele né nella prima né nella seconda

versione alla misura dello scritto paolino.

Anche Scheeben parla del carattere di tipo di Cristo dell'Adamo integro: il peccato di Adamo consiste nel rifiuto di essere il *pater gratiae* per i suoi discendenti. Scheeben afferma la storicità di Adamo, i doni preternaturali e il monogenismo. Queste affermazioni conseguono, secondo Lengsfeld, dall'aver inteso Adamo prima del peccato come un tipo di Cristo e di avergli attribuito, a un grado inferiore, ciò che è proprio di Cristo.

Il monogenismo è incompatibile con i risultati della scienza, e così l'idea della storicità di un Adamo dotato dei doni preternaturali.

L'idea di un Adamo integro come tipo del Cristo non coincide con la tipologia Adamo-Cristo di Romani V e di 1.a Corinti XV.

La soluzione del Lengsfeld parte dalla nozione di storicità. L'uomo è oggettivamente connesso alla situazione spazio-temporale, è frantumato nella sua coscienza tra passato e avvenire, tra il sé e l'altro. La storicità è sotto questo punto di vista dissociazione dell'uomo dall'uomo. Tale condizione storica non corrisponde di per sé alla condizione creaturale: lo sappiamo dalla Rivelazione che nell'escatologia ci indica una condizione umana in cui la storicità è vinta. Inoltre al tempo stesso, all'interno di questa storicità, noi sperimentiamo l'opera di potenza unificatrice come il simbolo e il linguaggio. Sia la potenza dissociante che la potenza associante della storia condizionano l'attività umana: è a partire dal condizionamento della storicità che avviene la scelta, unificante e dissociante, del singolo. Poiché nella nozione di storicità dissociata e unificante si trovano gli aspetti necessari alla formulazione del rapporto Adamo-Cristo, che sono l'universalità, la totalità, l'anteriorità relativa, sembra che ci si possa rifare ad essa per spiegare la tipologia Adamo-Cristo. Il termine di « peccato originale » dovrebbe allora essere compreso come decadenza di ogni uomo al contatto con la storicità dissociata ed in essa. La storicità dissociata è universale; è relativamente anteriore: non coincide con lo stato creaturale come tale. Essa traduce la rappresentazione biblica del regno universale e anteriore del peccato e della morte, in ragione dei quali tutti gli uomini si rivelano come peccatori. Il primo peccato dell'uomo sarebbe da comprendersi come inaugurazione della dissociazione della storicità e come permanenza di questo inizio dissociato della storia.

Ci pare dubbio che questa soluzione abbia realizzato le condizioni poste all'inizio dal Lengsfeld stesso. La tipologia Adamo-Cristo in san Paolo implica un'azione di Adamo e un'azione di Cristo aventi effetti simili ma contrari sull'umanità: due tipi di azione che hanno configurato uno la potenza oggettiva del peccato sulla natura, l'altro il possesso dello Spirito Santo sulle persone che accolgono il Regno.

Nell'ipotesi del Lengsfeld non esiste una causalità adamica: infatti la storicità come condizione oggettiva preesiste al peccato di Adamo che così diviene la prima manifestazione della potenza del peccato e non la sua causa.

Non sembra che sotto questo riguardo, vi sia una grande differenza tra la posizione del Barth seconda maniera e la posizione del Lengsfeld: in ambedue i casi il peccato originale è l'insieme dei peccati individuali.

Inoltre, non è del tutto chiaro il modo in cui Lengsfeld fonda la distinzione tra peccato e natura. In che senso la storicità non è una dimensione della natura? Se essa non è introdotta a causa di un atto umano, allora essa preesiste a qualsiasi atto umano, anche al primo. Ma allora come non vederla inerente alla natura prima di ogni esercizio della libertà e quindi appartenente come un dato ad ogni uomo?

Sotto questo aspetto, il Lengsfeld riesce a cumulare i limiti sia della spiegazione barthiana prima maniera che di quella seconda maniera.

Questo diciamo in riferimento al metodo scelto dal Lengsfeld. Ma anche questo metodo dovrebbe essere chiamato in causa. Un testo della Scrittura deve essere spiegato con tutta

la Scrittura: la teologia deve illuminare un testo con un altro e raggiungere una comprensione della Scrittura che sia tale, non una semplice esegesi storico-critica di pericopi distaccate. Se l'unità e l'integrità della Bibbia (oltre che la testimonianza della tradizione) non possono essere chiamate in causa quando si tratta dell'uso teologico di testi biblici, allora la teologia diviene francamente impossibile o inutile. Sembra che per intendere esattamente la tipologia Adamo-Cristo, sia richiesto come *condition préalable* l'isolamento di alcune pericopi dal testo della Scrittura e la sospensione di ogni interrogazione al testo.

Il fatto che la tipologia del Cristo con l'Adamo integro non sia indicata direttamente dal testo paolino, non significa che essa possa essere usata sulla base di altre testimonianze della Scrittura come una condizione implicita nella tipologia paolina. Il procedimento dello Scheeben appare così pienamente corretto. Esso infatti, come nota il Lengsfeld, ha costruito la sua tesi della tipologia dell'Adamo integro esattamente come spiegazione teologica della tipologia dell'Adamo peccatore.

Questa spiegazione presuppone la storialità di Adamo e la sua individualità: ciò è una questione diversa dal monogenismo e dalla eredità biologica, e si può dire che una rigorosa accezione della tipologia non dovrebbe sottolineare questi elementi in Adamo visto che non è per via ereditaria che si trasmette la vita di Cristo.

Bloccare la storialità e l'individualità di Adamo con la questione del monogenismo e la tesi della trasmissione per via biologica del peccato originale è bloccare questioni diverse e ignorare lo sforzo teologico attuale per dividerle.

Sia il metodo del Lengsfeld che l'applicazione di esso ci appaiono dunque come soggetti a cauzione. Ciò non toglie che il porre a contatto esegesi e classici della teologia sia sempre un esercizio illuminante e capace di fecondare e stimolare la ricerca.

G. B. B.

R. MCL. WILSON: « GNOSIS AND NEW TESTAMENT » - Basil Blackwell, Oxford 1968, pp. 150.

Il libro è uno *status questionis* relativo ai rapporti tra gnosi e cristianesimo quale risulta allo stato presente della pubblicazione dei testi di Nag Hammadi e alla discussione che ne è derivata: esso è stato tradotto in francese nel 1971.

Il testo del McL Wilson tiene anche presente il congresso di Messina che ha fatto il punto del moderno dibattito circa lo gnosticismo. Il libro tiene soprattutto a dimostrare che ogni ipotesi globale circa i rapporti tra gnosticismo e cristianesimo è soggetta a cauzione, sino almeno a che tutte le mille pagine della biblioteca copta di Nag Hammadi non siano edite.

Il problema che l'autore sottolinea (e che è stato trattato anche al congresso di Messina) è la possibilità di indicare uno stadio dello gnosticismo antecedente al secondo secolo, data dei sistemi gnostici compiuti, quali quelli confutati da Ireneo. Ma la difficoltà consiste nel determinare quali elementi possano essere considerati pregnostici. Connessa a tale questione è l'altra: se si debba considerare la gnosi come un sistema nato in terreno extracristiano che ha poi annesso elementi cristiani o come un sistema nato quale eresia cristiana che si è poi decristianizzato assimilando elementi culturali estranei.

L'autore ritiene che l'idea di distinguere una pregnosi del primo secolo cristiano dallo gnosticismo del secondo secolo sia una prospettiva plausibile: tuttavia egli non determina nessun elemento che sia chiaramente riconoscibile come pregnostico, se non nel senso che esso può venire utilizzato in un contesto gnostico.

Il McL Wilson esamina i testi neotestamentari che possono indicare elementi pregnostici, se non altro negli errori combattuti. Gli eretici che af-

fermano che la resurrezione è già avvenuta, dei quali parla la seconda lettera a Timoteo, possono essere considerati degli gnostici? L'idea dell'"uomo nuovo" e dell'"uomo perfetto" espressa nella lettera ai Colossesi, l'idea di Cristo, capo del corpo, e della Chiesa come edificio celeste e delle sue relazioni con la Sapienza possono essere considerate pregnostiche, o non possono essere poste in relazione con le speculazioni giudaiche su Genesi I, 26?

La contrapposizione tra *népios* e *téleios* di Ebrei V, 14, che avrà uno sviluppo nello gnosticismo del secondo secolo, si trova persino in Polibio, che non può essere classificato come pregnostico: quale argomento esiste allora per considerare pregnostici Ebrei o Filone, che usa il medesimo termine?

Termini che possono essere gnostici nel secondo secolo non lo sono necessariamente nel primo, così che si possa stabilire un preciso rapporto di derivazione. Il rischio è di leggere parole che hanno un senso diverso e che sono spiegabili alla luce di influenze diverse, proiettando su di esse il senso che queste parole assumeranno poi nei sistemi gnostici del secondo secolo.

E' certamente difficile ritenere con Ireneo che ciò che è "falsamente chiamato conoscenza *(gnosis)*" di 1.a Timoteo, VI, 20 si riferisca ai sistemi gnostici che Ireneo conosce: tuttavia, è per questa identificazione d'Ireneo che il movimento è stato poi chiamato gnosi e gnosticismo.

Influenze sicuramente contemporanee e certamente accessibili agli autori del Nuovo Testamento possono spiegare meglio il quadro interpretativo del testo neotestamentario.

Citiamo due esempi fatti dal McL. Wilson. Nella prima lettera ai Corinti, sembra che Paolo confuti un'eresia simile a quella da lui attaccata nella seconda lettera a Timoteo. Il senso più ovvio della prima lettera ai Corinti è però quello della opposizione tra la prospettiva greca dell'immortalità dell'anima e quella biblica della resurrezione. La resurrezione non è già avvenuta, ma semplicemente non ha luogo. E' stato detto che la sezione sapienziale della prima lettera ai Corinti (cc. I e II) riflette un mito gnostico precristiano di Sofia. Ma la discussione comincia con una citazione dell'Antico Testamento, che non mostra alcuna idea di una Sofia ipostatizzata. Cristo è detto « sapienza di Dio », ma da questo presupporre un'altra versione ipostatica della sapienza di Dio negli avversari di Paolo è assai incerto, e non si può sostenere sulla base del solo testo. L'autore esamina così i testi di Efesini, Colossesi, del quarto Vangelo, della prima lettera di Giovanni: la presenza in essi di parole interpretabili alla luce dello gnosticismo del secondo secolo è assai dubbia. Le spiegazioni con fonti più prossime e più accessibili all'autore sono anche le più convenienti al testo.

Un altro problema è se gli scritti dell'area gnostica citino i testi canonici del Nuovo Testamento, o si riferiscano invece a testimonianze non canoniche, e se si debbano riconoscere come più antichi i testi meno « cristiani » o più recenti. Un caso significativo può essere offerto dal *Vangelo della verità*. Ireneo parla di un *Vangelo della verità* che era corrente presso i valentiniani. Ora tra i documenti copti di Nag Hammadi vi è un testo che inizia con le parole: « il Vangelo di verità è gioia per coloro che hanno ricevuto dal Padre dei lumi la grazia di conoscerlo ». Questo è ritenuto il testo indicato da Ireneo: ed ha certamente un orientamento dottrinale valentiniano. Tuttavia il dissenso tra gli studiosi è piuttosto ampio. Per alcuni, il *Vangelo della verità* presuppone l'intero sistema valentiniano: per altri, esso esprime uno stadio iniziale del pensiero valentiniano, il punto di partenza di Valentino stesso che ne è stato supposto autore. Altri ancora negano l'affinità valentiniana stessa.

Con ciò l'ipotesi dello gnosticismo come eresia cristiana gradatamente scristianizzatosi e l'altra idea di uno gnosticismo nato al di fuori del cristianesimo, e integrantesi con esso successivamente, rimangono ambedue non verificate.

Così è ancora ampio oggetto di di-

scussione se un altro vangelo di Nag Hammadi, quello di Tommaso, presupponga la conoscenza dei nostri Vangeli canonici o raccolga una tradizione indipendente.

Quando nel *De Resurrectione* o nel *vangelo di Tommaso* o in qualche altro testo di Nag Hammadi si incontra una espressione che ne riecheggia altre di un testo canonico, è facile che essa sia un amalgama di frasi, oppure una semplice assonanza, al punto tale che è spesso difficile determinare quale sia il testo canonico citato.

La differenza tra l'esegesi gnostica e l'esegesi allegorica quale prevarrà nella scuola alessandrina può essere indicata in questo modo: che l'allegoria tende sempre ad accertare un senso reale del testo, mentre l'esegesi gnostica intende inserire un pensiero preesistente e autonomo; il testo stesso è usato come mera occasione di esposizione di pensiero.

L'uso dunque che testi francamente gnostici fanno del Nuovo Testamento è abitualmente improprio: le citazioni sono imprecise e l'esegesi non è veramente tale. La difficoltà di datare i testi della biblioteca di Nag Hammadi fa sì che essi siano poi dubbi testimoni sia del testo del Nuovo Testamento sia della formazione del canone di esso. Il *Vangelo della verità* mostra la conoscenza del canone neotestamentario, ma ciò non può fondare un argomento preciso né per la storia del canone né per la data del *Vangelo della verità*. Se può essere collocato attorno all'anno 150, esso ci offre una testimonianza circa la determinazione del canone nella chiesa romana anteriore al canone muratoriano: ma se esso invece deve essere collocato più tardi, non aggiunge su questo punto nulla alle nostre conoscenze.

Il libro del McL. Wilson è, dunque, un invito alla sobrietà nell'interpretazione dei rapporti tra gnosi e cristianesimo. Le nuove scoperte, che hanno confermato le notizie di Ireneo, invitano a escludere delle ricostruzioni storiche di influenze che possono essere fascinose ma alla fine risolversi in colossi dai piedi d'argilla. Pensiamo alla febbre mandea degli anni '30, che vedeva nei mandei la chiave della lettura del Nuovo Testamento, e alla ricerca dello gnosticismo nel Nuovo Testamento, che ebbe tanta parte nell'interpretazione del Bultmann. Il libro del McL. Wilson vale appunto come ammonimento ad evitare le ricostruzioni storiche unilaterali e globali.

G. B. B.

JOSEPH RATZINGER: « STORIA E DOGMA » - Traduzione di R. Mazzarol, edizioni Jaca Book, Milano 1971, pp. 132.

Nei cinque saggi raccolti organicamente in questo libro, Joseph Ratzinger si propone di mettere a fuoco una serie di interrogativi raguardanti il significato della storia in rapporto alla fede cristiana. La questione è resa più urgente dalla tendenza delle scienze contemporanee a trattare ogni fenomeno in chiave prevalentemente storica; da una corretta risposta a questo problema dipende perciò non solo il futuro della teologia, ma la credibilità stessa dell'annuncio cristiano per l'uomo di oggi.

L'autore si preoccupa innanzitutto di stabilire alcuni punti fermi per la comprensione della storicità della fede. Il primo è il recupero delle tre dimensioni temporali costitutive dell'evento cristiano: Cristo per la fede non è solo una figura del passato, ma una potenza efficace nel presente ed anche la promessa di Colui che verrà: « il processo del fatto cristiano pertanto non si è compiuto con l'avvenimento originante pur avendo ricevuto da esso le sue norme definitive e permanenti ». Rivelazione e tra-

dizione sono le altre due categorie da cui partire per comprendere adeguatamente la storicità del fatto cristiano: se è vero, infatti, che la rivelazione deve ritenersi conclusa con la morte dell'ultimo apostolo (come tradizionalmente insegna la teologia cattolica) è anche vero che l'identica fede nel Cristo risorto è vissuta dai credenti delle diverse epoche storiche secondo una varietà di forme e di espressioni, che costituiscono appunto nel loro insieme la tradizione della Chiesa. Il recupero di una cristologia autentica e del vero senso della tradizione ci permettono di parlare di storicità del dogma, senza voler dire con questo che il contenuto delle formule dogmatiche sia riducibile ad un puro prodotto delle situazioni storiche. Storicità del dogma significa invece che esso esprime attraverso lo strumento sempre mutevole del linguaggio (e perciò mai in modo esauriente) l'unità della fede vissuta all'interno della comunità cristiana nei vari momenti storici. Una sintesi tra l'essenza immutabile del dogma e la provvisorietà del linguaggio in cui esso si formula è possibile soltanto a partire dalla vita della comunità cristiana. Le varie formule dogmatiche non sono altro che l'espressione della coscienza che la Chiesa ha di se stessa nei diversi momenti della storia. Funzione del dogma è allora, come dice Ratzinger, « di rendere possibile la comunione della parola »; e ciò che conferisce ai dogmi un carattere essenzialmente storico è proprio « la possibilità di non poter mai dire abbastanza ciò che si deve dire in comunione ».

Delineate così le condizioni per una corretta comprensione della storicità del fatto cristiano e delle sue formulazioni dogmatiche, Ratzinger prende posizione di fronte alle recenti tendenze della teologia sia cattolica che protestante su questo problema. Contro Bultmann che vorrebbe ridurre all'insignificanza la storia della salvezza in nome dell'escatologia, l'autore, dopo aver identificato il fulcro della fede cristiana nell'affermazione « Gesù è risorto », si richiama alle posizioni di Cullmann e di Danielou per dimostrare che l'evento cristiano abolisce ogni possibile antitesi tra escatologia e storia della salvezza. La resurrezione di Cristo è sì azione « escatologica » cioè « ultimo atto » di Dio), ma essa si compie dentro la storia, anzi si è già compiuta, aprendo all'esistenza umana una prospettiva nuova. La fede nel Signore risorto conduce infatti l'uomo ad uscire da se stesso, ad abbandonare il suo io per accogliere l'offerta che Dio gli fa della sua alleanza. Per quanto riguarda infine il rapporto tra salvezza e storia, Ratzinger critica la teologia politica di Metz, perché proponendosi come teologia della speranza pretende di coniugare la storia solo al futuro, rifiuta il passato e abolisce il rapporto vitale con la tradizione in favore del progetto, del da-farsi. Per Rahner invece la storia particolare della salvezza tende ad identificarsi con la storia del mondo in generale. L'avvenimento cristiano, osserva Ratzinger, perde allora il suo carattere di Rivelazione gratuita proveniente dall'esterno, per ridursi ad una oggettivazione di ciò che implicitamente costituisce già l'orizzonte del pensiero e dello spirito umano. Qui l'uscire dell'uomo da sé proprio della fede viene sostituito dallo sprofondare in sé tipico della riflessione filosofica: per Ratzinger invece « salvezza in quanto storia dice proprio che l'uomo non trova la salvezza nel venire-a-sé della riflessione, ma nell'essere-portata-via-da-sé che va oltre la riflessione ». Solo quando l'uomo è al di fuori di sé, egli è veramente se stesso.

Il problema della storicità della fede e dei dogmi costituisce oggi spesso all'interno della Chiesa uno dei pretesti che alimentano la polemica ideologica che oppone gli « ortodossi » ai « progressisti ». Il libro di Ratzinger rompe radicalmente con queste impostazioni: da una parte egli nega che si possa ridurre la fede ad una serie di formule dogmatiche cristallizzate cui aderire in modo puramente intellettualistico; dall'altra segnala l'equivoco che nasce dall'applicare allo studio della fede e dei dogmi le categorie storicistiche ed evoluzionistiche do-

minanti all'interno delle filosofie e delle scienze contemporanee. Il contenuto della fede non può mai essere considerato come il puro prodotto di una determinata situazione storica; per poter pensare correttamente la storicità della fede (cioè insieme il suo aspetto immutabile e quello storicamente mutevole) bisogna rifarsi alla storia della Chiesa. Non si può fare la storia dei dogmi, cioè delle dichiarazioni impegnative di fede, se non rivivendo la storia della comunità cristiana, di cui le formule dogmatiche son l'espressione sintetica e consapevole; infatti il motivo per cui oggi tanta teologia si smarrisce in un vacuo problematicismo è la perdita del senso della comunione cristiana come unico adeguato contesto del lavoro teologico.

Questo libro si propone a tutti coloro che sono interessati ad una rimeditazione critica della propria esperienza di fede, in quanto, oltre a delineare alcuni spunti fondamentali per lo sviluppo di una teologia della storia, rappresenta una vera e propria lezione di metodo per quanto riguarda lo studio della storia della Chiesa.

E. B.

GEORGES HUBER: « MON ANGE MARCHERA DEVANT TOI » - Introduction du cardinal Journet, éditions Saint-Paul, Paris-Fribourg 1970, pp. 158.

Contro lo scetticismo trionfante, un libro così è più che coraggioso. Ma ha indubbiamente dei pregi poiché, tutto sommato, dà una carica di fiducia e di ottimismo: quanto basta per raccomandarne la lettura.

L'autore, dopo avere ricordato le innumerevoli testimonianze della Bibbia e le confidenze degli ultimi papi (Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII e Paolo VI) sulla funzione degli angeli, e specialmente degli angeli custodi, entra nel vivo della questione: « N'y aurait-il pas un lien profond entre l'actuelle crise de la foi et le déclin de la croyance aux anges? » (p. 32).

Fatto è che il progresso scientifico ha condizionato gli uomini del nostro tempo a non ammettere e accettare altro che realtà accessibili alla dimostrazione matematica.

Non è un mistero che questa tendenza abbia contaminato anche i credenti. Non solo, chi accetta apertamente presenze invisibili e realtà indimostrabili nella vita di tutti i giorni, corre il rischio di apparire agli occhi dei suoi stessi correligionari come il bambino convinto che sia Babbo Natale a mettere i doni ai piedi dell'albero natalizio.

Diciamo pure che ciò che può sembrare contestabile per molti cristiani non è l'esistenza degli angeli, quanto accettare una loro funzione concreta e attiva nella protezione degli uomini del ventesimo secolo, padroni di quasi tutti i segreti della scienza. Al contrario, sottolinea Georges Huber, l'uomo dell'era atomica non ha niente da guadagnare dimenticando la presenza del suo custode invisibile, preposto da Dio a sua difesa e guida contro gli assalti delle forze del male: « le chrétien y perdrait même beaucoup, à tous les niveaux de son être et dans tous les domains de son activité » (p. 47).

Innegabilmente, l'uomo ha grande bisogno di protezione per due motivi che non hanno niente a che vedere con l'evoluzione della società e il progresso della tecnica: anzitutto perché è, e rimane, individuo malato, soggetto a squilibri psichici, emotivi e morali, e poi in quanto è continuamente chiamato a prendere decisioni importanti. Così ché, in conseguenza della caduta originale, l'uomo resta campo di battaglia per angeli e demoni che « se disputent avec fureur l'empire sur les hommes » (p. 75). Al riguardo, l'Huber puntualizza che noi non riusciamo neppure a immaginare quanto sia potente l'influenza dei demoni sul mondo materiale, sia pure

nei limiti segnati dalla Provvidenza e nel rispetto dell'ordine naturale: « Dieu seul connaît pleinement l'étendue et la profondeur des influences angéliques et des emprises démoniaques sur le déroulement de l'histoire » (p. 81). Ci sarebbe, dice Georges Huber, da riscrivere da capo tutta la storia interpretandola alla luce dei fatti invisibili e delle relazioni incontrollabili. Della storia, cioè, come risultato delle influenze angeliche o demoniache sui capi di stato, sugli uomini politici, su pensatori, educatori e artisti, sugli strumenti dell'opinione pubblica, della vita economica, del costume e in tutte le varie manifestazioni umane.

Per chi non ne è convinto, sostiene l'Huber, si potrebbe parlare della morte degli angeli come si parla della morte di Dio: in entrambi i casi è l'uomo che è morto alla verità. Non è, infatti, la verità rivelata da Dio che deve essere abbassata al livello degli uomini e adattata al loro gusto attraverso manipolazioni compiacenti, bensì è il cristiano che deve sapere attingere le verità divine con un atto di fede.

Come agiscono nel nostro mondo, allora, queste presenze invisibili? Lo autore precisa: sulle immagini e sui sentimenti. Nel misterioso contatto fra l'uomo e l'universo, il fenomeno e il noumeno, gli angeli mediatori si riconoscono perché apportano serenità e pace nell'anima, mentre i demoni provocano inquietudine e disagio.

Disse san Tommaso che l'uomo per compiere il bene deve inclinare la sua volontà alle vie della virtù, mentre il suo intelletto sa scoprire quali siano queste vie attraverso la prudenza. E aggiunge che Dio accresce la volontà dell'uomo infondendogli la grazia e aiuta il suo intelletto per mezzo degli angeli, esseri spirituali che, in quanto tali, si mantengono in uno stato di serenità e di conoscenza al di sopra di ogni miseria e difetto degli uomini. Gli angeli, così, « voient dans les épreuves des hommes » niente di più che « le déroulement des desseins de Dieu, qui sont tous adorables » (p. 118); e quindi né si esaltano né si scandalizzano per le nostre azioni.

Tommaso d'Aquino, Ignazio di Loyola, Vincenzo De Paoli, Giovan Battista de la Salle e Maria Teresa Soubiran, riporta l'autore, vedono negli angeli la sintesi perfetta della vita contemplativa (verso Dio) con la vita attiva (verso gli uomini).

Le riflessioni dei cardinali Newman, Daniélou, Journet (che presenta il libro) e dei padri Lavy e Régamey circa il « ruolo cosmico » degli angeli, ripetono l'affermazione di san Tommaso che Dio agisce sul mondo materiale attraverso il ministero degli angeli. Intanto, vale su tutte le considerazioni che, oggi più che mai, il culto degli angeli è particolarmente idoneo a superare quel male cui è più frequentemente soggetto l'uomo: il sentimento di solitudine e d'insicurezza che pervade questo mondo.

F. G.

JOACHIM JEREMIAS: « NEW TESTAMENT THEOLOGY » (The proclamation of Jesus) - SCM Press LDT, London 1971, pp. 330.

Lo Jeremias ci offre ora un'opera sistematica sul Nuovo Testamento. Come storico e come esegeta egli è stato sempre attento al recupero della *ipsissima vox Jesu* all'interno degli scritti neotestamentari. La sua ricerca si è svolta in anni in cui la *quest for historical Jesus* era un'impresa lontana dal mondo dell'esegesi scientifica e della storia delle origini cristiane. Lo Jeremias, pur sottolineando la ricomprensione ecclesiale di alcuni elementi della tradizione orale circa Gesù, ha sottolineato la reperibilità per via filologica e storica della parola di Cristo nella parola del Nuovo Testamento. Cioè il suo libro sulle parabole valutava ampiamente la differenza tra la parola di Gesù quale poteva essere

ricostruita con criterio storico e filologico e il testo neotestamentario; ma affermava anche che la parola originaria era reperibile nel testo scritto.

L'autore non ci dà in questo libro una storia della tradizione né si pone il problema del modo di trasmissione delle parole e degli atti di Gesù nella Chiesa: sottolinea che la struttura e il contenuto di numerose pericopi che si riferiscono a Gesù possono essere ragionevolmente considerate come risalenti a lui. Così i Vangeli appaiono la trasmissione di una memoria prima ancora che un annuncio e un'interpretazione. Lo Jeremias pensa che si possano stabilire dei modi di parlare propri di Gesù: l'uso del « passivo divino » (cioè la preferenza propria anche degli scrittori apocalittici di esprimere le azioni di Dio con un passivo di cui non è indicato il soggetto: « beati quelli che piangono perché saranno consolati » Dio li consolerà), il gusto dell'antitesi nelle espressioni parallele (ad esempio, Marco III, 28: « tutti i peccati saranno rimessi agli uomini... chi bestemmierà contro lo Spirito Santo non riceverà remissione in eterno »), il ritmo con due, tre o quattro accentazioni, reperibile nella traduzione del testo greco in aramaico; il metro Kina (3 + 2: come Luca, XXIII, 21); il procedimento della allitterazione: ad esempio, Luca XV, 17: « c'è più gioia in cielo per un peccatore che si converte »: in aramaico le parole chiave cominciano tutte con la gutturale *he:* sia gioia *(hedwa)*, uno *(hada)*, peccatore *(hateva)*. Ai modi di espressione si uniscono come *testimonia vocis Jesu* le strutture del raccontare i generi letterari: le parabole che non hanno precedenti nella letteratura giudaica tra i due testamenti, negli scritti del Qumran in Paolo o negli scritti rabbinici; gli enigmi (ad esempio, Matteo XI, 11, dove Giovanni è descritto come il più grande tra i nati di donna eppure come il più piccolo nel regno dei cieli): espressione « regno di Dio », rarissima fuori dei Vangeli, o « amen » usata non per assenso ad espressioni altrui ma come rafforzativo delle proprie, (analogamente al « così dice il Signore » dei profeti); il modo unico ed esclusivo di rivolgersi a Dio: Abba (il modo con cui i bambini si rivolgevano ai genitori adulti, anche se entrata nell'uso comune come espressione di cortesia).

L'autore procede a un esame dei Vangeli sinottici ritrovando le parole di Gesù all'interno del testo canonico, cercando di sceverare il nucleo puramente tradizionale da ogni possibile interpretazione in esso incorporata.

Il criterio usato dallo Jeremias è di stabilire come autenticamente proprio di Gesù ciò che non ha precedenti nel giudaismo contemporaneo e che non mostra una chiara influenza della comunità apostolica. Il criterio è piuttosto stretto, ma, dal punto di vista storico in cui lo Jeremias si situa, è l'unico accettabile.

La figura di Gesù che risulta da questa ricerca è in sostanza conforme alla figura di Gesù che compare al lettore del testo evangelico: né l'evangelista né l'ambiente ecclesiale entro cui l'evangelista ha scritto hanno alterato la figura globale di Gesù, così come non hanno manipolato le sue espressioni originarie. Ciò che risente di una interpretazione incorporata non contribuisce a dare un'immagine diversa da quella che risulta a uno storico che cerchi la parola o il gesto originario.

Vi è un punto in particolare che merita attenzione. Secondo lo Jeremias, Gesù attendeva una fine imminente del presente ordine di cose.

Egli credeva che il tempo della spada sarebbe cominciato immediatamente dopo la sua passione (Luca XXII, 35-38), che i discepoli sarebbero stati coinvolti nella sua sofferenza (Marco XIV, 27), che il fuoco del giudizio sarebbe passato dal legno verde a quello secco (Luca XXII, 31), in breve che la sua sofferenza personale sarebbe stata il preludio della sofferenza collettiva. Dopo un breve intervallo, l'*eschaton* sarebbe giunto e con esso il viaggio del buon pastore con il suo gregge in Galilea (Marco XIV, 28) e la costruzione di un nuovo tempio (ib., 58). Di qui l'invito alla penitenza (Luca XIII, 5), l'affermazione sul ca-

rattere decisivo della generazione che l'ascoltava (Matteo, XII, 39), sull'arrivo dell'*eschaton* prima che i discepoli avessero finito di proclamare il regno in tutte le città d'Israele (Matteo X, 23), l'urgenza nel chiamare (Luca IX, 16) o nell'inviare in missione i discepoli (Luca X, 4). Tuttavia lo Jeremias nota che le parole di Gesù che sembrano indicare una fine imminente non sono speculazioni apocalittiche, ma giudizi spirituali. Se si vogliono riassumere questi giudizi spirituali in una sola espressione, si deve dire che Dio ha concesso un periodo di grazia. La funzione più importante dell'escatologia dei Vangeli è rendere viva la conoscenza di questo ritardo. Inoltre, Gesù afferma che Dio può accorciare il tempo della prova a causa degli eletti che gridano a lui notte e giorno (Luca XVIII, 7) e allungare il periodo di grazia (Luca XIII, 6-9). Così il Padre, di cui Gesù parla, non è il Dio immobile e immutabile che può esser descritto solo con negazioni... Egli è il Dio di grazia, che ascolta le preghiere e le intercessioni (Luca XIII, 8; XXII, 31), che è capace nella sua misericordia di mutare il suo disegno. Così, nella prospettiva annunciata da Gesù, ogni esistenza umana è minacciata dalla catastrofe e vive nell'intervallo di grazia: « lasciamolo ancora quest'anno, nel caso esso porti frutto » (Luca XIII, 8).

Se il tempo del giudizio è imminente, l'ora della salvezza escatologica è anche giunta: ed è giunta con la missione e la predicazione di Gesù. Lo Jeremias parla di « alba » del regno di Dio, perché il regno di Dio è propriamente la pienezza futura. Ciò significa che il regno di Dio comincia ad arrivare nelle parole e nelle azioni di Gesù. Il tempo della predicazione è congiunto all'ultimo giorno come un'unica realtà, la realtà appunto della fine. Mentre Giovanni Battista annunzia l'imminenza del regno e invita alla penitenza, Gesù annunzia l'inizio del Regno e invita ad accettare il perdono di Dio. Lo Jeremias nota che vi è un solo motivo di pentimento e di conversione proprio della predicazione di Gesù: cioè l'annuncio che Dio ha perdonato il peccato. Gesù si rifà qui a Isaia XLIV, 22, in cui si annuncia che Dio ha cancellato i peccati di Israele e invita il popolo a tornare a lui perché lo ha liberato. Questa è la struttura di un pensiero che si trova presente in Gesù. Il pentimento non è atto di dominio di sé o un atto di umiltà: è essere sopraffatti dalla grazia e dal perdono di Dio. Gesù ha interpretato la sua posizione con la parabola dei due debitori detta in occasione del suo perdono alla peccatrice. E' l'annuncio della remissione del debito che conduce alla accettazione del messaggio: così, chiaramente, nella storia di Zaccheo (Luca XIX, 1-10).

Ciò, appunto, mostra che l'evento che nelle prospettive di Geremia, di Ezechiele e del deutero-Isaia è pregiudiziale al venire del Regno, cioè la cancellazione dei peccati, è già in opera. Il tempo della predicazione è il tempo dell'annuncio del perdono e della costituzione della comunità di tutti coloro che accettano la remissione dei peccati, che vogliono essere perdonati da Dio. Per questo la comunità escatologica che Gesù riunisce, il « resto d'Israele » è tutt'altro che una comunità di autogiustificati, di salvati dalle proprie azioni, di qualificati da un determinato comportamento.

Coloro che la legge esclude o l'*Halakah* farisaico condanna divengono così i prototipi dei salvati: e proprio coloro che fondano sulla legge o sulla tradizione il loro titolo di salvezza sono quelli cui si rivolge ammonitrice la parola evangelica: i farisei, gli scribi e i sacerdoti. La nuova comunità è il vero Israele: ciò è manifestato proprio dalla vocazione dei dodici, il cui numero ricorda e riattualizza il numero delle tribù di Israele. Nella realtà della nuova comunità la presenza escatologica è anticipata. Ciò lo Jeremias lo vede in particolare nell'eucarestia. Il banchetto eucaristico è l'anticipazione del banchetto escatologico: in esso avviene la liberazione dai peccati mediante il sacrificio di Gesù. E questa redenzione è universale: il sangue è versato per tutti. Il banchetto escatologico è anticipato per-

ché nel convito eucaristico avviene la partecipazione alla fecondità del sacrificio redentore. Con ciò è sottolineato il carattere sacrificale del banchetto.

L'idea di redenzione di Gesù si fonda su quella del deutero-Isaia. Lo Jeremias ritiene sostanzialmente autentico il *loghion* di Marco X, 45 (par. Matteo, XX, 28) in cui Gesù parla della sua vita come data in riscatto. Il testo di Marco riproduce parola per parola Isaia LIII, 10, in modo conforme al testo ebraico e non alla traduzione dei settanta. L'idea della sofferenza redentrice faceva del resto già parte del patrimonio di idee correnti in Israele: si riteneva che la morte stessa avesse un potere purificatore.

Così il libro dello Jeremias non ci restituisce soltanto un Gesù storico, ma mostra l'identità del Gesù storico con il Gesù della tradizione.

Di qui l'importanza teologica del libro, che tiene presente la storia delle forme, ma fa del metodo un uso strumentale, e non lo utilizza come un'interpretazione *a priori* del testo neotestamentario.

G. B. B.

ALBERT CAMUS: « LA MORTE FELICE » - Traduzione di G. Bogliolo, Rizzoli editore, Milano 1971, pp. 174.

Secondo il Camus che era noto prima della pubblicazione di questo romanzo inedito, l'amore della vita era l'amore, esclusivo e « assurdo », del presente. Camus definiva questo amore con una mezza negazione, dicendo che si è generosi verso la vita futura quando si dona tutto alla vita presente. Ma questa « mezza negazione » risparmiava la vita, non il futuro della vita, non la storicità. Vogliamo dire che l'amore della vita era fatto passare attraverso una radicale negazione della storicità, intesa come pretesto valido solo per una speranza insensata e, alla fine alienante. Ne *L'homme révolté* (Les fils de Cain) Camus giungeva ad affermare che tutti i mali derivano dalla speranza che divide gli uomini dalla loro città e li disperde in un'attesa vana. Da qui il rifiuto del cristianesimo: dall'aver chiara l'origine cristiana del « senso storico », cioè della speranza nel futuro *(L'homme révolté, La prophétie bourgeoise).*

In questo senso si può dire che Camus ha sviluppato (in chiave antidoloristica) il tema, doloristico e kierkegaardiano, dell'irrilevanza della storia. Senza però attingere quella spiritualità negativa che, da Kierkegaard, si diffonde su tutto l'esistenzialismo moderno .

Le ragioni di questa immunità (che è poi il valore dell'opera di Camus) sono da ricercare nella fede nella bontà del mondo e quindi nell'idea delle « nozze col mondo » come compito umano. C'è una bontà che precede, che è data prima dell'uomo e, contemporaneo a questa bontà, un senso della vita umana: celebrare le nozze con quella realtà che è, in sé, buona. Siamo agli antipodi dell'umanesimo ateo. In terra cristiana, pur nel rifiuto formale del cristianesimo, e nella scelta « pagana » del mondo.

Ora la radice che il pensiero di Camus affonda in terra cristiana è illuminata, vorremmo dire violentemente, dalla pubblicazione di *La morte felice,* un romanzo straordinariamente denso e imperfetto, che è il primo tentativo di opera compiuto da Camus dopo la tesi su Agostino e Plotino. Qui, infatti, l'imperativo della felicità è posto da un uomo il cui nome (Zagreus, come il Dionisio prometeico dei tebani) e la cui simbolica mutilazione rivelano una natura straordinaria: tagliata fuori dalla vita umana ordinaria e però in se stessa beata *(La morte felice,* p. 41).

La figura del Dio d'Israele, dunque. La figura del Dio d'amore, che definisce l'uomo mediante la benedizione del desiderare umano: « l'esigenza della felicità », egli dice, « mi sembra

ciò che c'è di più nobile nel cuore umano» (p. 46).

Un comando «ebraico», non pagano. Un comando che ha il sapore del Cantico dei cantici e il sapore umanistico, «voluttuoso» dell'Utopia moreana. Ecco il rapporto che Camus immagina «con il dio che ride con l'uomo di fronte ai caldi giuochi del mare e del sole» (p. 66).

Ma Camus si avventura ben oltre. Poiché la felicità è contrastata dalla povertà umana, cioè dalla mancanza della ricchezza che, invece, Zagreus possiede in gran copia, ecco che Camus immagina che il dio si offra volontariamente per offrire all'uomo il supremo bene della felicità (p. 13).

E l'uomo, Mersault, qui non-straniero, ottiene la felicità. Ma non è una felicità puramente terrestre: essa, infatti, entra nella vita dell'uomo insieme con la morte, la «morte felice», cui, appunto, il romanzo si intitola. E qui comincia la parte più profonda e attuale della parabola di Camus, nello spiegare la crescita della felicità come crescita della morte felice, le nozze col mondo come nozze con l'esodo dal mondo.

Noi esprimiamo questa simultaneità paradossale con una legge: la crescita della storia è una crescita «verso» l'escatologia. Quello che è fatto per la vera felicità è fatto per la felicità eterna: Camus esprime il mistero con la poesia.

E la speranza (in seguito tormentata-amata dal Camus delle mezze parole) qui domina assoluta, come senso della redenzione storica dell'uomo, della vittoria sulla «sordida e ributtante maledizione secondo cui i poveri finiscono nella miseria la vita che hanno incominciato nella miseria» (p. 121). E come senso dell'al di là, di un al di là (per così dire) «corporeo»: trasalimento del mondo nel suo puro cielo. E' il momento in cui l'opera attinge il suo più alto valore poetico.

«...Nel cielo passavano lentamente grandi nuvole rosse. — Quand'ero bambino, disse Mersault con uno sforzo, sprofondato sul cuscino e con gli occhi al cielo, — mia madre mi diceva che erano le anime dei morti che salivano in paradiso. Ero stupito di avere un'anima rossa. Adesso so che *il più delle volte* è una promessa di vento. Ma è meraviglioso lo stesso» (p. 132).

Le anime rosse e leggere, come l'amore di Dio. Il richiamo tenero e struggente alla madre. E l'abbandono che, nel dolore, inventa un tenue filo di speranza. Sono segni inconfondibili di uno stato di grazia particolare, certo di un momento che Camus ha vissuto in quegli anni segnati dal dolore. Ma sopra tutto il senso «corporeo» dell'anima: l'anima che sale in cielo portando con sé il soffio di un'immagine del mondo e un colore del mondo. E l'amore del mondo. Una indimenticabile lezione di vita, per una lezione sulla morte.

P. V.

RALF DAHRENDORF: «USCIRE DALL'UTOPIA» - Traduzione di G. Panzieri, introduzione di L. Cavalli, edizioni del Mulino, Bologna 1971, pagine 518.

Forse molti si sono posti la domanda che Ralf Dahrendorf esprime in un capitolo di questo volume, che raccoglie gran parte dei suoi saggi principali: perché nessun despota sinora ha tenuto un sociologo di corte, un esperto con il compito di individuare e segnare sulla carta del suo paese il cambiamento delle opinioni, come si fa per le quotidiane previsioni del tempo. A prescindere dal fatto che un tale stato di cose possa al tempo stesso essere scoraggiante e consolante per i sociologi, scoraggiante perché potrebbe esprimere un equo giudizio sulla loro utilità, consolante perché risparmia al sociologo le preoccupa-

zioni che procurano notti insonni ai suoi colleghi di fisica nucleare e di biologia cellulare, resta da chiarire perché ciò accade, o, in altri termini, rispondere alla domanda con altre due domande: che cosa è la sociologia e a che cosa serve.

La pubblicazione di un volume che raccoglie diciotto saggi scritti fra il 1954 ed il 1967 da uno dei più preparati e noti sociologi europei, permette di rispondere alla domanda iniziale attraverso la risposte che l'autore dà alle ultime due. La possibilità di raggiungere l'obiettivo proposto, attraverso l'analisi di questo libro particolare, è inoltre garantita da due elementi.

Da un lato, la serietà scientifica dell'autore che riconosce e realizza, come motivo conduttore dei propri lavori, una intolleranza attiva per tutte le certezze e tutti i dogmi, per cui è portato a verificare, modificare e, se è il caso, abbandonare ogni costruzione teorica che dimostri di non stare al passo coi fatti.

Dall'altro, il carattere della problematica affrontata che, ruotando intorno ai concetti di classe e mutamento sociale, conflitto e mobilità, potere e autorità, si pone, per vastità di respiro e per profondità di trattazione, nella scia della tradizione classica delle scienze sociali.

L'atteggiamento scientifico dell'autore si fonda sullo sforzo di costruire una teoria sociologica che, secondo le proposte della metodologia generale della scienza, sia in grado di fornire una serie di proposizioni verificabili attraverso i dati dell'esperienza.

La « classicità » della problematica si coglie quando si pensi che il libro con cui Dahrendorf è diventato giustamente famoso (*Classi e conflitto di classe nella società industriale)* ha come tema principale il tentativo di sviluppare una nuova teoria delle classi e del conflitto di classe che « valga per tutta la società industriale superando la teoria marxiana come sua formulazione particolare, valida per la sola fase capitalistica della società industriale » (L. Cavalli) e che la maggior parte dei saggi, contenuti nel libro in esame, consiste in una ripresa, in una riformulazione ed in un riadattamento dei temi dell'opera maggiore ai processi che la società industriale ha conosciuto negli ultimi dieci anni.

Per tutti questi motivi, oltre che per il fatto che il libro comprende oltre cinquecento pagine suddivise in diciotto lunghi saggi scritti in epoche diverse, è particolarmente difficile trovare un punto di partenza per la presentazione. Forse è opportuno prendere l'avvio dal titolo del volume e dal problema cui fa riferimento: uscire dall'utopia.

Per quale motivo una raccolta di saggi sociologici viene presentata sotto questa formula? Che cosa rappresenta « utopia » per Dahrendorf e perché bisogna uscirne? Quali sono i rapporti fra « utopia » e sociologia? Già nella prefazione, troviamo una risposta a questi quesiti.

L'utopia, rileva l'autore, è tornata di moda, sia come teoria scientifica che come filosofia e prassi politica. Per non creare equivoci occorre sottolineare che l'utopia contro cui si muove Dahrendorf non è quella delineata dal concetto nella sua accezione più ampia che comprende ogni immagine del futuro, quanto piuttosto l'insieme di costruzioni teoriche che configurano l'immagine di un mondo chiuso in sé ed autosufficiente. Esiste un'incompatibilità profonda fra il tipo di sociologia di cui Dahrendorf è esponente e « utopia » intesa come modello di una società che non conosce cambiamento, che non ha contatti con il mondo esterno, che è « un sistema chiuso diventato monumento ». Eppure un tale concetto di utopia permea di sé una parte eminente della sociologia contemporanea e si ritrova in misura abbondante nella tradizione e nella prassi marxista.

In sociologia, si pensi a Parsons ed al funzionalismo in genere, l'immagine della società come un tutto autosufficiente in cui le parti componenti si coordinano secondo i canoni della stabilità e del consenso, è presentato come una realtà. Nel marxismo, « utopia » si riscontra nella descrizione della prima società umana

in cui l'uomo non era né alienato né storicizzato, e nella rappresentazione del deperimento dello Stato dopo la rivoluzione socialista o nella configurazione della società senza classi e senza costrizione.

La sociologia di Dahrendorf permette di evidenziare, una volta per tutte, l'errore che sta alla base della costruzione di « utopia », sia come modello di società da Platone ad Orwell, sia come teoria scientifica da Rousseau a Marx e da Comte a Parsons.

L'errore di « utopia » sta nella sua semplicità. Per questo non è riconoscibile né come realtà né come speranza in un mondo che non è semplice ed è per di più in continua trasformazione.

Ma, proprio in virtù della sua semplicità, aiuta il singolo a trovare un complesso di idee, dove può dare ad ogni osservazione un posto sicuro e dà a molti l'illusione di sapere tutto, dal momento che possono collocare ogni esperienza vissuta nella loro immagine del mondo.

Nell'analisi degli elementi comuni alla costruzione di tutte le utopie, dalla Repubblica di Platone al 1984 di Orwell, Dahrendorf ritiene di poter evidenziare i seguenti punti: sono tutte società in cui manca il mutamento; sono caratterizzate dall'esistenza di un consenso generale sui valori e gli ordinamenti istituzionali vigenti. Inoltre, tutti i processi che avvengono all'interno delle società utopiche seguono modelli ricorrenti e si compiono come parte di un piano complessivo. « Utopia » appare di regola isolata nello spazio e nel tempo: non ha contatti con altre società, non ha storia né futuro. Anche la società conseguente alla dittatura del proletariato, in cui non ci saranno né potere né classi, condivide con le altre utopie la condanna (che è poi una speranza) a durare immobile, o a cambiare lentamente ma in linea retta e secondo modalità previste.

Tutto ciò non piace a Dahrendorf che, non solo ne sottolinea il carattere di incatenamento del processo storico, ma ricorda anche come la realizzazione pratica di « utopia » ha dato sempre luogo ad esperienze totalitarie sia pure ideologicamente mascherate.

La opposizione dell'autore ad « utopia » si fonda su tre punti: la sua antropologia di base, la sua immagine della società, l'idea che ha della sociologia e del suo scopo.

Riguardo al primo punto, che è sviluppato nei saggi: « Le funzioni del conflitto sociale », « Sull'origine della diseguaglianza tra gli uomini », « Riflessioni su libertà e uguaglianza », si può dire che l'antropologia di Dahrendorf si appoggia esplicitamente alla kantiana socievolezza insocievole. Ogni individuo è proteso alla ricerca della propria autorealizzazione e trova negli altri una resistenza che finisce con lo stimolare una piena utilizzazione dei talenti individuali che, altrimenti, resterebbero allo stato latente e potenziale.

Questa antropologia da « illuminista prehegeliano », come l'autore stesso la definisce, configura una immagine della società fondata sul conflitto e contraddistinta da un mutamento incessante. Coercizione e lotta, autorità e subordinazione sono le categorie fondamentali di una struttura sociale eminentemente dicotomica che vede da un lato una minoranza che monopolizza i ruoli di potere legittimo e dall'altro una maggioranza che ricopre i ruoli di soggezione. (« Per una teoria del conflitto sociale », « Marx e la teoria del mutamento sociale », « Elogio di Trasimaco », « Amba e americani »).

Coerente al quadro concettuale appena esposto è l'idea che l'autore ha della sociologia come scienza empirico-critica che si avvicina alla comprensione della realtà nella piena consapevolezza che viviamo in un mondo di incertezza, in cui, non solo non sappiamo se le nostre teorie sono giuste, ma se ciò che oggi sembra corretto, possa essere dimostrato falso domani da nuove esperienze (Parte prima: « La sociologia come scienza »; parte seconda: « Sociologia, società e sociologi »).

La triplice assunzione, che abbiamo appena esaminato, permette a Dahrendorf non solo di polemizzare con-

tro un certo tipo di « utopia » e quella parte delle scienze sociali che, insistendo nel mettere in evidenza i fenomeni della stabilità, dell'armonia e del consenso, finiscono con l'esprimere una sostanziale soddisfazione per lo *statu quo*, ma anche di costruire un potente quadro teorico che getta luce sui fenomeni e sui problemi della società industriale contemporanea.

Quest'ultima, secondo l'autore, a differenza di quella studiata da Marx, si fonda sulla produzione industriale meccanizzata e non è più caratterizzata da una struttura di classe basata sulla proprietà dei mezzi di produzione. Nei paesi socialisti, la socializzazione dei mezzi di produzione ha lasciato sussistere, sotto nuove forme, la dicotomia governanti - governati; in quelli capitalistici, la separazione della proprietà dalla gestione ha indebolito la classe capitalistica mentre lo sviluppo tecnico - economico ha sempre più differenziato la classe operaia e ha contribuito a sviluppare in misura sempre più crescente le classi medie urbane. Per tutti questi motivi, Dahrendorf ritiene che lo schema interpretativo marxista debba essere sostituito da un altro che consideri come variabile fondamentale non tanto la proprietà o non - proprietà dei mezzi di produzione quanto la dicotomia fra chi detiene il potere legittimo *(Herrschaft)* e chi vi è sottomesso. Anche il conflitto di classe, di cui Dahrendorf distingue l'intensità dalla violenza, si presenta con caratteri diversi da quelli enucleati da Marx. L'istituzionalizzazione dei conflitti nella maggior parte dei paesi industriali, il miglioramento obiettivo delle condizioni di lavoro, l'aumentato grado di pluralismo dei gruppi e dei centri di potere, l'accentuata mobilità sociale, che favorendo in termini individuali la risoluzione dei problemi derivanti dalla persistente stratificazione sociale finisce con l'affievolire la ricerca di soluzioni collettive, costituiscono altrettanti elementi che concorrono alla diminuzione del grado di conflitto, all'abbassamento della sua intensità, all'attenuazione della violenza di classe.

Sulla base di questa prospettiva Dahrendorf affronta il problema della diseguaglianza sociale radicandone l'origine nella disuguale distribuzione del potere e dell'autorità, offre il suo personale contributo alla soluzione dell'antinomia libertà-uguaglianza, riscopre la posizione di Trasimaco e la privilegia rispetto a quella di Socrate, si sofferma sull'universalità delle strutture di autorità e ne afferma la pressoché totale ineliminabilità.

A questo punto, dopo aver dato una sia pur rapida immagine del contenuto e degli obiettivi prevalentemente speculativi della sociologia di Dahrendorf, siamo in grado di rispondere alla domanda iniziale. Dopo quanto abbiamo detto finora, la figura di un « sociologo di corte », per lo meno di un sociologo del tipo che stiamo esaminando, è impensabile.

Il despota, i potenti non possono sopportare al loro fianco un « consigliere » che permanentemente susciti loro quesiti ed incertezze anziché porre facili e rapide soluzioni, che metta in dubbio la legittimità della loro autorità e si interroghi continuamente sui propri limiti e le proprie responsabilità. Il potere ha quasi sempre perseguito la dogmatizzazione delle teorie, la cristallizzazione delle ideologie, la semplificazione dell'immagine della società e dei rapporti sociali. Chi ha il potere tende a rappresentarsi la società in termini di integrazione, immobilismo, stabilità e consenso e a scegliere i propri « cortigiani » fra coloro che sono in grado di portare a sistema queste categorie. E la speculazione è gradita quando resta veramente tale e non quando è disposta a vivificarsi in un continuo accostamento alla realtà fattuale. Se a ciò si aggiunge una visione della sociologia come consapevolezza critica degli stupefacenti dati dell'esperienza e continua analisi dei problemi da essi proposti, allora si comprende perché sia difficilmente realizzabile la collaborazione fra un certo tipo di sociologia e il potere, e perché, assai spesso, quest'ultimo abbia cercato non solo di assopirla, ma addirittura spegnerla.

G. S.

JEAN MARC DUFORT: « LE SYMBOLISME EUCHARISTIQUE AUX ORIGINES DE L'EGLISE » - Desclée de Brower / Bellarmin, Paris / Montreal 1969, pp. 212.

Lo studio del padre Dufort mostra che l'uso del simbolo dei padri della Chiesa è più ricco e più attuale di quello prevalso poi nella cultura e nella teologia occidentale: la recente attenzione per il simbolo e la scoperta della distinzione tra segno e simbolo è anche un recupero di un atteggiamento antico.

Per i padri il pane e il vino sono simbolo del corpo e del sangue di Cristo anche prima della consacrazione (ciò era proprio anche dell'offertorio della Messa romana che chiamava il pane *immacolata hostia* nel momento stesso dell'offerta). E' l'essere offerto che costituisce pane e vino come simbolo della croce. Ciò pone in luce sia che il simbolo ha carattere sacrificale sia che la costituzione in stato di simbolo del pane e del vino in quanto offerti è di per sé qualcosa di distinto dalla loro trasformazione nel corpo e nel sangue di Cristo che avviene con le parole consacratorie. E' sotto questo aspetto che pane e vino continuano a essere chiamati pane o calice anche dopo la consacrazione: perché la loro realtà di simbolo, che è il presupposto dell'azione consacratoria, permane anche dopo di essa. Pane e vino rimangono simboli del corpo e del sangue offerti (dunque del loro carattere sacrificale) anche dopo che essi sono onticamente trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo. Il linguaggio dei padri, specie dei primi secoli, passa facilmente dal linguaggio del simbolo eucaristico a quello del mistero: simbolo eucaristico e mistero eucaristico sono per essi fortemente collegati. L'autore fa notare che vi è per i padri una storia del simbolo; dall'Antico al Nuovo Testamento vi è una crescita di intensità simbolica. La *vetrina* del simbolo rimane sempre il Cristo; in tutti i tempi dell'alleanza i simboli variano e progrediscono. Il simbolo eucaristico è il compimento della storia del simbolo, perché esso è simbolo diretto, immediato del sacrificio del Cristo e della sua vita donata a noi.

In questo senso l'eucaristia è il *magum sacramentum,* il grande simbolo sacro, perché compie in sé tutti i *sacramenta* anteriori: è il simbolo che si riferisce immediatamente alla verità. I testi dei padri della Chiesa abbondano di scritti che indicano questa crescita dell'immediatezza e della densità del simbolo: Efrem affermò che « l'Agnello prescrisse a Mosé di non far bollire nell'acqua l'agnello pasquale perché la cottura era una figura del suo pane... L'Agnello ordina di mangiare il proprio simbolo con gli azimi — pane nuovo e carne nuova — per significare il mistero della vita rinnovata. Il lievito di Eva, il vecchio lievito che faceva invecchiare, aveva tutto invaso: tutto crollava sotto il peso degli anni. Grazie all'azimo che rinnovellava ogni cosa, il lievito che rende tutto senile restò senza forza ». Sia la storia che l'unità dei simboli sono fortemente sottolineati: vi è il simbolo imperfetto dell'antica legge, vi è il simbolo perfetto della nuova.

Quando le *Costituzioni Apostoliche* chimano il pane *antìtupon tou sòmatos;* non vogliono negare la presenza reale, ma esprimere il carattere di simbolo che il pane ha per rispetto al corpo. E' perché il pane e il vino sono i simboli diretti che essi esprimono la fine del *cursus* della *historia salutis* e, dunque, il loro venir meno dinanzi all'*aletheia,* dinanzi al mistero presente.

E' così possibile passare dall'uno all'altro aspetto, dal simbolo al significato, senza negare la distinzione dei due. Il Dufort, nella sua ricerca del simbolismo eucaristico, passa a indicare l'ordine delle espressioni simboliche che riguardano il nutrimento: *verus cibus; panis pinguis, abundans; panis coelestis, mundus, purus; manducatio in fide; panis spi-*

ritualis; manducatio spiritualis; e infine *sobria ebrietas*. Quest'ultimo termine è particolarmente importante per la sua influenza nella storia della mistica.

Queste immagini esprimono anch'esse direttamente l'unità del simbolo e del mistero: « E' sotto la figura del pane che ti è donato il corpo e sotto quella del vino che tu ricevi il sangue, affinché, avendo ricevuto il corpo e il sangue di Cristo, tu divenga a lui concorporale et consanguineo » (Cirillo di Gerusalemme). Qui il simbolo del pane è mediatore tra il corpo e il sangue di Cristo e il corpo e il sangue dell'uomo.

Nella recezione del sacramento appare il vigore del simbolismo come espressivo del processo di divinizzazione. Il von Balthasar scrive che per Origene la vera manducazione, che è simboleggiata dal cibarsi dell'eucarestia, è quella del Verbo. La prima è dell'ordine dei *sacramenti* (nel senso di simbolo) la seconda appartiene al *Sacramentum*, cioè al mistero, alla comunicazione della vita divina. Il termine *sobria ebrietas*, di origine filoniana e di derivazione gnostica, è ripreso dai padri in relazione al *calix meus inebrians* del salmo 22. In alcuni padri il tema dell'ebbrezza spirituale richiama lo Spirito Santo e il suo dono. Lo Spirito Santo è nel pane. Ciò indica appunto l'effetto divinizzatore dell'eucarestia: essa contiene nel Verbo lo Spirito che è il principio della nostra divinizzazione. Il termine dell'ebbrezza calca dunque fortemente sul simbolismo del vino per significare il transumanamento, opera dello Spirito Santo.

Possiamo aggiungere per nostra parte che mentre la teologia del sacrificio (e del sacramento nel senso della teologia posteriore) dice soprattutto riferimento alla presenza del Verbo, l'aspetto della nutrizione-comunione comporta un diretto riferimento anche allo Spirito.

Anche per questo, vista come banchetto, l'eucarestia assume un significato ecclesiale ed escatologico. L'unità dell'eucarestia indica l'unità della Chiesa. Il simbolo eucaristico si estende in questa forma all'unità ecclesiale secondo una linea di pensiero che ha per testimoni san Paolo e la Didaké. « Come questo corpo (eucaristico) è unito al Cristo, così noi siamo uniti da questo pane », predica il Crisostomo. Anche qui vi è il passaggio diretto dal simbolo (la manducazione del medesimo pane eucaristico) al mistero (l'unità del corpo di Cristo con il Verbo, l'unità dei cristiani con il Verbo). Il Dufort sottolinea la dimensione escatologica dell'eucarestia. Il banchetto a cui i comunicanti all'eucarestia partecipano è il banchetto escatologico, la pienezza del Regno: « L'eucarestia celeste appare, sul piano simbolico, in stretta connessione con l'eucarestia sacramentale. Essa si presenta sotto l'aspetto del festino messianico. Questa connessione stabilisce così la pienezza del simbolo, che esprime unitariamente tutta la dimensione escatologica, sia nel suo aspetto presente che futuro.

« Il pane che noi chiamiamo eucarestia è per noi immagine e simbolo di quello che mangeremo presso Dio », scrive Origene nel *contra Celsum*. Le due cene sono una sola cena, rappresentata dal medesimo simbolo. *Convivium celeste, convivium divinitatis* è il termine con cui viene designato il convito che unisce i due tempi, quello storico e quello eterno, della umanità redenta.

Tra l'eucarestia terrena e quella celeste vi è solo un passaggio verso la pienezza. « Se si considera la dignità del convito (eucaristico), quale non sarà la gioia di coloro che mangeranno alla tavola celeste! ». (Atanasio). Il *convivium divinitatis celeste* è identico a quello terrestre, ma avviene senza la mediazione del simbolo.

La Chiesa primitiva, nella sua liturgia come nel suo magistero, sottolinea l'aspetto escatologico dell'eucarestia. Il Dufort trova la sorgente neotestamentaria di questo fatto nel collegamento che le apparizioni del Signore risorto hanno con il prendere cibo insieme. E ricorda così il pensiero del Cullmann, per cui questi gioiosi pasti del Cristo risorto possono, a giusto

titolo, essere considerati come un compimento anticipato della profezia: «non berrò più del frutto della vite fino a che il Regno di Dio sia venuto» (Luca XXII, 18).

Così la densità del simbolo si estende alla totalità del mistero. Il simbolo eucaristico, considerato nel momento del banchetto, è l'anticipazione nello Spirito Santo del Regno, raggiunge, nella sua dimensione simbolica, l'integralità del mistero. Il Dufort propone una linea sistematica di ricerca, legata alla ricomprensione della ricchezza del linguaggio simbolico e al ritrovamento della pienezza di esso che la teologia e la liturgia dell'età patristica ci hanno concordemente tramandato.

G. B. B.

ALBANO VILELA: «LA CONDITION COLLEGIALE DES PRETRES AU III SIÉCLE» - Editions Beauchesne, Paris 1971, pp. 428.

Il titolo non rende l'intero oggetto di questo studio storico, che è uno studio globale sui poteri gerarchici nel terzo secolo; rende piuttosto il punto di vista con cui l'autore ha considerato la materia che ha acutamente e diligentemente esaminato.

Il Vilela ha scelto il terzo secolo perché in questo periodo la figura del vescovo è delineata chiaramente e ha raggiunto quel primato nei ministeri ecclesiastici che conserverà per l'avvenire. Proprio posta questa evoluzione ormai compiuta (e da molto tempo perché i testi del terzo e del secondo secolo che il Vilela considera esprimono un tranquillo possesso di una condizione ormai stabilizzata) il libro ricerca il rapporto del vescovo con i «sacerdoti del secondo ordine», per usare l'espressione origeniana.

L'indagine è compiuta su autori (particolarmente ampio lo studio su Origene e su Cipriano) e su documenti di incerta origine come la *Costituzione ecclesiastica degli apostoli* o la *Didascalia apostolica.*

L'immagine dell'ordinamento ecclesiale che ne risulta mostra l'omogeneità delle istituzioni ecclesiali al terzo secolo. Il livello istituzionale ecclesiale è già consolidato al punto da ritrovare in Origene una ecclesiologia che già tiene conto della differenza tra la *figura* e la *verità,* tra il simbolo ecclesiale e la realtà supratemporale di cui è segno. Origene si pone già il problema del vescovo e del prete di gusti mondani, sia nello stile sprezzante che nel genere di vita orgoglioso e fastoso. Da Origene l'autore trae una precisa critica ai costumi delle persone appartenenti all'*ordo ecclesiasticus:* orgoglio, disprezzo dei poveri, sete d'argento, nepotismo, rigorismo. Sul finire del terzo secolo, il concilio d'Antiochia, che depone per eresia il vescovo Paolo di Samosata, descrive i suoi costumi che rappresentano una somma molto potenziata delle critiche di Origene.

Nasce già in Origene la tensione tra il potere del santo e l'autorità del vescovo: ma essa non conduce a negare la legittimità dell'autorità vescovile in chi ne abusa. Piuttosto giunge ad affermare che nell'ordine eterno sono vescovi coloro che si comportano secondo i costumi veramente convenienti ad un vescovo, anche se non appaiono come tali sulla terra. Il grado ecclesiastico è la figura della santità: se la santità non accompagna il grado ecclesiastico, vi è una frattura tra il simbolo e il portatore del simbolo, non tra il simbolo e la realtà divina. L'ordine ecclesiastico appare a Origene come compiuto sureminentemente nella vita del giusto. Il problema ritorna in due altre parti dello scritto del Vilela: in riferimento al potere riconosciuto in tutte le chiese ai confessori della fede (i martiri sopravvissuti al martirio) di rispettare un peccato grave come l'apostasia, e all'uso della Chiesa romana di ammettere i confessori della fede nel presbiterio, testimoniato dalla *Traditio Apostolica* attribuita ad Ippolito. Il primo punto è trattato in riferimento all'opposizione di Cipriano a quei presbiteri e a quei confesso-

ri della fede che praticavano la riconciliazione dei *lapsi* (gli apostati) in deroga alle norme della penitenza ecclesiastica di cui il vescovo era custode. Il secondo punto viene lasciato aperto dal Vilela, che ritiene però non accettabile il senso letterale del testo della *Traditio:* o Ippolito avrebbe deformato l'uso romano o i confessori della fede avrebbero avuto l'onore non i poteri del presbiterato. Ma a fondamento di questa distinzione egli adduce soltanto il fatto che nel quinto secolo il papa Siricio parla di diaconi in relazione ad una riunione del presbiterio.

La dottrina del battesimo di sangue crea però un precedente da non sottovalutarsi in questa materia. Il martirio comporta la pienezza dello Spirito e la presenza della massima imitazione del sacerdozio di Cristo: un collegamento con la pienezza dello Spirito e la identificazione all'atto sacerdotale di Cristo non potevano comportare un'assimilazione del confessore al presbitero a un livello più antico della prassi ecclesiale?

Cipriano consacra preti dei confessori della fede facendo riferimento a questo loro stato: non testimonia questo una più antica tradizione relativa a questa connessione, la stessa che potrebbe esprimersi nella *Traditio* di Ippolito? L'autore nota quanto Ippolito fosse attaccato alle tradizioni antiche, fosse, nel linguaggio corrente, un conservatore...

L'inchiesta compiuta dal Vilela sull'ordinamento della Chiesa nel secolo terzo sottolinea l'emergenza universale del ruolo del vescovo.

Questo è più avanzato nelle chiese siriache. La *Didascalia degli apostoli,* la cui collocazione è indicata nella prima metà del secolo terzo, invita i laici ad amare il vescovo come un padre, a temerlo come un re, a onorarlo come Dio. Del resto già Ignazio di Antiochia aveva stabilito che il vescovo teneva il ruolo di Dio, i preti rappresentavano il senato degli apostoli, e ai diaconi era affidato il servizio di Gesù Cristo. Nella *Didascalia* questa classificazione ignaziana sembra condurre a una prevalenza dei diaconi: il Vilela avanza l'ipotesi di una tradizione particolare o del carattere polemico dello scritto.

E' questa l'unica incerta eccezione a un ordinamento dei poteri che appare uniforme in tutta la Chiesa. L'autorità dei vescovi non è mai motivata e non è posta in relazione con la successione apostolica. L'idea, contenuta in un documento della fine del primo secolo, la *Lettera* di Clemente, non compare più nel secolo terzo. L'autorità episcopale è un dato e non è oggetto né di contestazione né di analisi. Certa è ovunque l'esistenza dei tre gradi: vescovi, presbiteri e diaconi. E ovunque pure i presbiteri costituiscono con il vescovo il presbiterio. Origene paragona il presbiterio al senato: come nelle grandi città c'è un consiglio che affianca il governatore, così esiste un senato anche attorno al vescovo. Come esiste un catalogo dei senatori, esiste un catalogo dei preti. Le istituzioni ecclesiastiche si esprimono nel linguaggio di quelle civili, ma si differenziano per il loro carattere democratico: il popolo prende parte alla elezione del vescovo, si pronuncia sulla riconciliazione dei penitenti e sulla elezione dei membri dell'*ordo ecclesiasticus.* Cipriano distingue il *consilium* chiesto ai presbiteri dal *consensus* richiesto al popolo. Il *consensus* comporta una accettazione di una deliberazione già presa (non ci vengono elencati casi di rigetto), il *consilium* una più diretta partecipazione alla medesima.

La prassi di Cipriano evolve però verso una crescente autonomia della autorità episcopale in rapporto alla partecipazione del presbiterio: l'istituto dei concili provinciali, che riuniscono i soli vescovi con scarsa partecipazione di presbiteri, accentua l'autonomia del vescovo. La collegialità episcopale bilancia e attenua la collegialità della chiesa locale. La questione della riammissione dei *lapsi* nella comunione ecclesiastica aveva opposto il vescovo di Cartagine ad una parte del suo presbiterio: essa venne risolta collegialmente dai vescovi africani e, a Cartagine, da Cipriano facendosi forte della sua autorità di vescovo. Nono-

stante la teorizzazione del *consensus*, particolarmente ampia e sistematica nel *De Unitate Ecclesiae* (quest'opera non è però presa in considerazione dal Vilela quando tratta della teoria del *consensus* in Cipriano), Cipriano sembrò ricondurlo in pratica piuttosto al *bene esse che* all'*esse* dell'ordinamento ecclesiale: il vescovo cioè poteva anche prescinderne. La teoria del *consensus* si trova anche nella lettera dei presbiteri romani a quelli cartaginesi durante la vacanza della sede romana, anche se essa salvaguarda i poteri del vescovo: è significativo che essa appaia in un documento di presbiteri, e in un documento fortemente polemico contro un vescovo (Cipriano appunto). Il Vilela nota giustamente che l'idea del *consensus* come metodo di governo fondato su una visione del mondo era proprio della filosofia stoica: di qui forse questo linguaggio era entrato nel mondo ecclesiastico. Esiste dunque il presbiterio, di cui fanno parte vescovo e presbiteri, ma il *consilium* dei presbiteri non è strettamente necessario alla legittimità delle decisioni episcopali. Soprattutto la pratica dei concili provinciali e della collegialità episcopale metterà in luce il carattere autonomo dell'autorità episcopale. Tuttavia i presbiteri reggono la chiesa durante la vacanza della sede, e numerose volte sono associati alle decisioni vescovili. Il presbiterio esiste come entità operante al terzo secolo, così come esiste l'assemblea ecclesiale. I presbiteri sono un gruppo socialmente differenziato perché, almeno nelle zone economicamente più prospere, essi vivono a carico dei fedeli.

Sarebbe interessante notare quanto una rilettura dell'Antico Testamento ha avuto parte nella evoluzione dell'*ordo ecclesiasticus*. Forse bisognerebbe sottolineare il particolare metodo di rilettura dell'Antico Testamento proiettato nel futuro ecclesiale che è adottato nell'Apocalisse. Il ruolo dei seniores dell'Apocalisse è certamente in relazione con gli anziani dell'Esodo e coi presbiteri del Nuovo Testamento. Il riferimento alla liturgia celeste vista come una proiezione della liturgia ecclesiale non manca negli autori del terzo secolo (Origene, la *Passio S. Perpetuae et Felicitae)* e con abituale riferimento ai presbiteri e ai ventiquattro seniores dell'Apocalisse.

Forse una rilettura escatologica dell'Antico Testamento ha esercitato la sua influenza sulle istituzioni ecclesiali, prefigurandone un modello celeste (un processo che è in pieno svolgimento nella lettera agli Ebrei).

G. B. B.

RICHARD N. LONGENECKER: « THE CHRISTOLOGY OF EARLY JEWISH CHRISTIANITY » - SCM Press LTD, London 1970.

Nonostante l'ampia letteratura che dopo gli studi dello Schoeps e del Daniélou ha avuto per oggetto i giudeo-cristiani, il termine rimane ancora vago. Nel saggio del Daniélou, esso tende piuttosto a definire un insieme di temi comuni ad autori di orientamento diverso, e include così testi e temi pregnostici così come temi propri degli scritti canonici.

Le ricerche del Testa e del Bagatti si sono appuntate soprattutto sui giudeo-cristiani dopo la distruzione di Gerusalemme (cioè su quei gruppi di ebrei cristiani che continuavano a frequentare la sinagoga, come prima avevano frequentato il tempio, realizzando una struttura di pensiero e un sistema di simboli ad essi proprio, anche se destinato ad avere ampie ripercussioni su tutto il linguaggio simbolico cristiano). Lo studio del Longenecker ha limiti di tempo diversi, esso considera l'influsso della Chiesa di Gerusalemme e della missione rivolta agli ebrei soprattutto in quanto essa ha lasciato traccia nei testi canonici del Nuovo Testamento.

Alla missione verso gli ebrei il Longenecker attribuisce la molteplicità di motivi soteriologici che fiorisce nel Nuovo Testamento: il discorso di in-

veramento della salvezza promessa a Israele nella Chiesa conduce a una rielaborazione di temi presenti nell'Antico Testamento.

Il materiale preso in considerazione dall'autore è preso dagli scritti canonici del Nuovo Testamento. Viene così determinato un insieme di scritti neotestamentari che sembrano particolarmente vicini alla missione verso i giudei: Matteo, Giovanni, le lettere di Giovanni, la lettera agli Ebrei, la prima lettera di Pietro: Paolo e gli Atti possono servire in quanto incorporino materiale più antico o in quanto esprimano una polemica verso tendenze di tipo giudeo-cristiano.

In un primo capitolo l'autore considera quei temi che, pur lasciando qualche segno nella letteratura apostolica o subapostolica, non sono divenuti però titoli cristologici o non hanno avuto in qualche modo corso nella Chiesa delle origini. Uno è, ad esempio, il tema del Cristo come angelo. Il tema è stato trattato ampiamente, sia dal Danielou che nelle ricerche del Testa e del Bagatti, che l'autore sembra non conoscere: il tema non ha lasciato traccia nelle scritture canoniche. Un tema più ampiamente svolto è quello di Gesù come nuovo Mosè e, soprattutto, come il profeta promesso nel Deuteronomio: qui particolarmente i Vangeli di Matteo e di Giovanni offrono materiale notevole e possono indicare un uso della figura di Mosè che è diverso da quello di Paolo, che invece usa come tipologia prevalente quella di Adamo per Cristo e di Abramo per il cristiano, eliminando così proprio il riferimento alla Torah. Anche il tema del Nome riceve applicazioni cristologiche negli scritti canonici che l'autore considera particolarmente rivolto ai giudeo-cristiani. I testi di Paolo (Romani 10, 13) o degli Atti (II, 21) che citando Joele II, 32 applicano il tema veterotestamentario del Nome al nome di Gesù sono in un contesto di missione *ai Judaeos*.

Il Longenecker intende come legati la missione *ad judaeos*, predicati cristologici come *arché, protòtokos*, e derivati ed espressioni come *katàbasis-anàbasis* che, in quanto legate a un termine spaziale, vengono da altre considerate di fattura ellenizzante o addirittura di influenza gnostica. Termini di questa natura appaiono all'interno di scritti neotestamentari considerati di estrazione giudeo-cristiana o si trovano nell'apocalittica giudaica o in scritti marcatamente giudeocristiani del secondo secolo. L'uso che Paolo ne fa nella lettera ai Colossesi presuppone una teologia pregnostica, che subordina la storia della salvezza alle gerarchie celesti: è contro questo tipo di speculazione che Paolo reagisce, usando in un senso nuovo, questa volta cosmologico, termini precedentemente usati in senso soteriologico dalla predicazione giudeo-cristiana.

In successivi capitoli l'autore considera l'origine giudeocristiana dei titoli messianici classici. Il riconoscimento di Gesù come Messia è la chiave della cristologia giudeo-cristiana. Tuttavia l'autoaffermazione di sé come Messia non è attribuita a Gesù. Il Longenecker, citando un'opinione di David Flusser, afferma che il Messia non era tale se non dopo aver compiuto la sua opera: il Flusser aveva notato eguale reticenza messianica sia in ciò che le fonti qumraniche dicono del Maestro di giustizia sia in ciò che le fonti di Murabbat dicono di Simon Bar Kocheba. Nonostante il visibile significato messianico che essi si attribuivano, nessuno si definiva tale. E' interessante notare che solo in Luca XXIV, 26 e XXIV, 46, cioè dopo la resurrezione, Gesù parla direttamente della sua messianicità. Il Longenecker nota che nei testi canonici che egli classifica giudeo-cristiani così come nel materiale arcaico degli Atti Cristo appare come un titolo, laddove nei testi della missione ai Gentili è piuttosto usato come un nome proprio.

Il titolo di Figlio dell'Uomo ha per unico presupposto Daniele VII. Seguendo un'opinione di D. F. Moule, l'autore ritiene che il Figlio dell'Uomo in Daniele indichi non soltanto la glorificazione ma anche il martirio: la sua figura è infatti nel testo di Daniele identificata con i santi dell'Altissimo che la bestia sconfigge. Sia

il martirio che la glorificazione sono presentati in questo testo. La Chiesa giudeo-cristiana riportò l'autoidentificazione di Gesù al Figlio dell'Uomo, ma non la ripeté essa stessa: ritenendosi situata tra il tempo della sofferenza e il pieno avvento della gloria, essa non usò questo titolo. Non sappiamo se questa interpretazione del Moule, che il Longenecker accetta, sia del tutto coerente con l'affermazione del carattere giudeocristiano del titolo di Signore applicato sin da ora a Gesù e con la critica alla scuola bultmanniana e alla sua teoria di Gesù come « messia designato », ossia futuro.

Il tema del servo di Jahvé è presente sia nei testi canonici che il Longenecker considera giudeo-cristiani che negli altri. Ma ebbe, secondo l'autore, scarso uso poi nella Chiesa, per via delle difficoltà che l'idea di un salvatore sofferente conduceva sia nel mondo greco che in quello ebraico. Ciò ci sembra discutibile, sia perché il mito greco conosceva il salvatore sofferente, sia perché il mondo ebraico conosceva il testo di Isaia, sia perché infine questa difficoltà non era in nessun modo evitabile. Ci sembra piuttosto da notarsi che i titoli veterotestamentari sono poi superati dalla realtà stessa dell'accadimento cristiano e che il tema isaiano è stato incluso nella predicazione della croce.

Il termine di Signore è il termine cristologico più proprio della evangelizzazione ai gentili. Il Longenecker ritiene che il *marana tha* sia un termine giudeo-cristiano, legato alla manifestazione di Gesù come Signore nel culto.

L'inno di Filippesi XI, 6-11 ha preso forma in Palestina e riflette in misura considerevole le convinzioni giudeocristiane. Così la formula di confessione « Gesù è il Signore », usata da Paolo, è una formula tradizionale, di origine prepaolina.

I giudeo-cristiani applicarono a Gesù ciò che nell'Antico Testamento era sinonimo di Dio. Il Longenecker ritiene che Paolo, a contatto dell'ambiente ellenistico e delle categorie protognostiche, abbia evidenziato le implicazioni cosmologiche del titolo « Signore », così come appare nelle lettere della prigionia. Ma all'origine il titolo esprimeva l'atteggiamento delle comunità giudeocristiane innanzi alla Resurrezione di Gesù. E' da qui che Paolo muove verso un'ontologia che esprime nel medesimo contesto escatologia e preesistenza.

Il Longenecker nota che, nonostante che lo sviluppo cosmologico del titolo di Signore applicato a Cristo sia particolarmente opera di Paolo e della missione ai gentili, il termine di Dio applicato a Gesù appaia soprattutto nei testi canonici classificati come giudeo-cristiani. L'uso di questo termine comportava difficoltà per ambedue le missioni (rischio di fraintendimento politeista tra gli uni, di attenuazione o negazione del monoteismo tra gli altri), sicché non divenne di uso comune se non dopo il tentativo di Domiziano di imporre questo titolo per se stesso.

Il processo della cristologia del primo secolo sembra al Longenecker svolgersi da una molteplicità di termini a carattere simbolico-salvifico verso una concentrazione di essi a un livello ontologico e razionale. Così l'intima relazione con Dio espressa dal termine Figlio di Dio, l'idea della presenza divina segnalata con il termine del Nome e i concetti esprimenti trascendenza e sovranità si concentrarono in un'alta considerazione della persona di Gesù: i termini espressi dall'associazione *katàbasis-anàbasis* e dalle parole *arché, prototokos* ed altre, sottolinearono il suo ruolo cosmico: esse sono incluse nelle espressioni sintetiche della divinità, della preesistenza e della nascita verginale.

Questo passaggio è il passaggio dalla prevalenza giudea alla prevalenza gentile nella Chiesa. Si può capire come tutta la struttura ecclesiale ne sia rimasta segnata. L'identità del messaggio, che il Longenecker sottolinea vedendo nelle comunità paoline la continuità con quelle giudeo-cristiane, non toglie la profonda differenza che rimane tra due forme di cultura e di pensiero.

G. B. B.

LUIGI GALLINARI: « SAGGEZZA ANTICA » - Editrice Ciolfi, Cassino 1971, pp. VIII-151.

Questo nuovo libro del noto studioso della filosofia e della pedagogia antica raccoglie quattro studi: *La funzione educativa del linguaggio nei sofisti, Considerazioni sulla dottrina psicofisica di Platone, La dottrina morale di Epicuro nel pensiero di Lucrezio, L'umanesimo di Marco Aurelio.*

Opinioni inveterate influenzano ancora molto la nostra maniera di giudicare filosofi e scuole dell'antichità. Tali schemi, che come minimo sono unilaterali, traggono origine dall'antichità stessa. Troppo spesso noi vediamo i sofisti con gli occhi di Platone, Platone con gli occhi degli aristotelici, Epicuro con gli occhi scandalizzati dei religiosi pagani e cristiani. Sovente, in tale prospettiva, i sofisti appaiono quasi nient'altro che dei relativisti, degli scettici, degli utilitaristi trafficoni e maestri ben pagati di retorica demagogica. Platone appare un idealista col dito indice e gli occhi rivolti unicamente al cielo, sprezzatore della realtà di questo mondo e dell'osservazione empirica. Epicuro appare un... epicureo, un materialista inteso al piacere sensibile e corporeo; e tale è visto non solo da spiritualisti come Cicerone, ma da non pochi dei suoi seguaci come Orazio che si professava *Epicuri de grege porcus.*

Facendo proprie e svolgendo in modo originale le tesi di Jaeger, Gallinari pone l'accento su motivi di estremo interesse presenti nella sofistica.

E' merito dei sofisti di avere iniziato un movimento che riteneva possibile insegnare la virtù, nel senso più ampio di capacità e di abilità umana. Da questo deriva l'altro apprezzamento che essi hanno dato all'educazione, che forma l'uomo capace, utile agli altri e a se stesso. Il problema dei sofisti è l'uomo, non più il mondo. La filosofia si è interiorizzata. L'uomo ora scopre la realtà in se stesso. Cerca non quale sia la realtà in sé, ma quale sia la realtà per lui, uomo, misura di tutte le cose. L'avere introdotto lo scettismo per tutto ciò che è oggettivo, lungi dall'essere un ostacolo all'affermarsi della scienza, può esserne lo stimolo più penetrante ed efficace. All'insegnamento dogmatico subentra la libera discussione. La scienza è mezzo per realizzare la paideia. Al posto della teoria, della contemplazione, viene affermato il primato della prassi, dell'azione protesa a riformare la società ed a far progredire l'uomo. E tutti gli uomini vengono chiamati a educarsi, non una semplice élite (come voleva la tradizione sostenuta da Pindaro e da Platone stesso). La partecipazione di tutti alla cultura ed alla politica viene assicurata in modo effettivo dal saper parlare. Importanza fondamentale assumono perciò la retorica e il linguaggio. A raggiungere la precisione del linguaggio è indispensabile lo studio delle parole. Dell'analisi del linguaggio i sofisti vanno considerati i primi iniziatori. Ma sotto molti e vari aspetti essi possono venire considerati giustamente i primi anticipatori dell'umanesimo moderno.

Nel secondo saggio Gallinari esamina la dottrina platonica dell'anima e della sua relazione col corpo, e mette chiaramente in luce come essa muova da un'accurata analisi — diremmo oggi — « fenomenologica », da un attento esame dei dati della coscienza. E' nel concreto che viene percepita la differenza profonda e insopprimibile di spirito e di corporeità nell'uomo, e ad un tempo la loro sostanziale unità (così, nota l'autore, è sempre il dato della coscienza che contraddice ogni associazionismo fenomenistico o positivistico). E' nel costante ricorso a questa concreta fenomenologia che Platone dimostra una particolare capacità di osservazione « psicofisica ».

Di Epicuro — nel terzo saggio — l'autore cita un famoso brano che bisognerebbe sempre tenere a mente prima di lasciarsi andare a condanne sommarie: « Quando noi dunque diciamo che il fine è il piacere, non intendiamo parlare dei piaceri dei dissoluti e di quelli propri di una vita

godereccia, come stimano alcuni che, o non conoscono la nostra dottrina o le sono avversi o male la interpretano, ma il non soffrire quanto al corpo e il non aver turbamento dell'anima » (*Lettera a Meneceo*, 131). Per Gallinari si può, anzi, attribuire all'epicureismo un contenuto religioso autentico malgrado la proclamata liberazione dal timore degli dei ed il venir meno di ogni rapporto con essi, e malgrado ancora che la fisica materialistica pesi come grave piombo su tutto il sistema. La religione epicurea conobbe la fraternità e la commozione umana, la volontà di servizio degli altri, la ricerca delle gioie più profonde e più delicate, la ricerca di una vita nobile e serena.

E' soprattutto in Marco Aurelio — cui è dedicato il quarto studio — che si esprimono i motivi più profondamente umani nel senso migliore. Il saggio imperatore è uno stoico, il quale però si è liberato dalla rigidezza quasi inumana di un certo stoicismo originario. Zenone vedeva nella pietà una passione che impediva al sapiente di raggiungere la perfetta atarassia. Condotto quasi per mano da Epitteto e da Seneca, Marco Aurelio si strappa da questa pietrificazione dell'uomo e si apre alla compassione ed all'amore per i suoi simili, si piega sulle loro sofferenze e miserie e si pone al loro servizio, per liberarli ed elevarli. Questo amore per gli altri non è semplice filantropia (di tipo, diciamo così, « moralistico » o « illuministico ») poiché vibra insieme ad un profondo sentimento della caducità umana e ad un'altrettanto profonda aspirazione a « vivere con gli Dei » in piena offerta e disponibilità. C'è nello stoicismo romano e specialmente in Marco Aurelio una così singolare caratteristica cristiana « da farci seriamente pensare », conclude l'autore, « ad un rapporto non casuale ».

Tutti questi motivi che Gallinari ha messo bene e giustamente in evidenza sono quanto mai moderni ed attuali. L'autore ce ne dà una documentazione puntuale e, con simpatia penetrante di storico ed insieme con spirito di uomo moderno e cristiano, ce li fa rivivere efficacemente, anche per i pregi di un dettato limpido e vivace. Forse una maggiore schematicità avrebbe reso più chiaro il filo conduttore, specialmente nel primo studio. Personalmente siamo del parere che queste interpretazioni più recenti non invalidano quelle tradizionali ma le completano. Secondo noi le antiche accuse per esempio ai sofismi conservano sostanzialmente la loro validità, almeno sotto un certo aspetto della questione. E se è vero che i sofisti sono stati i primi anticipatori di un certo umanesimo moderno, è vero che hanno anche anticipato di esso molte insufficienze e molti punti di crisi.

F. L.

« LO SPIRITO DEL POPOLO » (Castro parla alle masse di Cuba) - Traduzione della cooperativa traduttori LNT, edizioni Jaca Book, Milano 1971, pp. 307.

Preceduto da una nota di edizione che tende a dimostrare che il popolo cubano è una realtà rivoluzionaria, il libro, come detto in copertina, propone la lettura dei discorsi di Castro in quanto « spiegazione delle condizioni di una rivoluzione culturale presentatasi a Cuba ».

Si tratta di otto lunghi discorsi pronunciati dal leader cubano nel 1970 « anno dei dieci milioni » (con riferimento all'obiettivo non raggiunto di 10 milioni di tonnellate di zucchero: la « zafra », o raccolto, risultò inferiore al previsto provocando pessimismo in seno alla popolazione e la pubblica autocritica di Castro e del gruppo dirigente cubano).

In sostanza, in tutti questi discorsi Castro incita i cubani a lavorare di buona lena dato che i miracoli in economia non si risolvono con le ideologie politiche. Un ritornello che si ripete fino alla nausea per fissare il passaggio dallo « sciopero generale ri-

voluzionario » degli anni di lotta al « lavoro generale rivoluzionario » di oggi. Non bisogna demoralizzarsi come fanno i « piccolo borghesi », esorta Castro, ma stringere i denti e andare avanti; bisogna trasformare la sconfitta in vittoria. Naturalmente, sempre lavorando. Lo spirito del popolo non può essere messo in discussione, dice Castro, perché, e ci risiamo, è il popolo che lavora. La rivoluzione non può risolversi in formule amministrative, ma in formule umane, che si riassumono in « fare molto e dare molto... l'efficienza dell'organizzazione, dello sforzo generale di tutto il popolo » (p. 227).

Illustrando il passaggio dalla produzione schiavista (capitalista) alla produzione libera (socialista), il punto che Castro mette instancabilmente in risalto è che gli ex-rivoluzionari devono adesso imparare a produrre, perché, aggiunge, si sono rivelati degli incapaci quando si è trattato di costruire e di organizzare.

Sono discorsi che, in fondo, mortificano per l'insistenza a compiere ulteriori sacrifici. Ma sono anche discorsi che, per ambivalenza, riescono ad esaltare la folla che si sente chiamata ad essere protagonista della storia. In proposito, Castro, in certi punti, viene soverchiato dalla sua stessa verbosità, apparendo, talvolta, una figura patetica alla Pancho Villa, con cui, sotto certi aspetti e con riserve, presenta punti di contatto e somiglianze. E, spesso, sembra limitato dal baratro culturale che è un po' il denominatore comune dei rivoluzionari dell'America latina, sanguigni e istintivi. Inoltre, come oratore, lo si può collocare agli antipodi di Lenin, il quale, secondo le cronache, entusiasmava le folle con discorsi brevi, fatti di poche frasi sintetiche.

Il governo rivoluzionario cubano, ammette Castro, ha fino adesso seguito metodi di organizzazione approssimativi, commettendo errori, tentando esperimenti diversi, annaspando sovente alla cieca per costruire una struttura sociale migliore di quella precedente. Qualcosa di buono, tuttavia, è stato fatto — e lo sottoscriviamo — soprattutto sulla spinta di una opinione pubblica allarmata dalla vicinanza di un potente nemico, gli Stati Uniti, e preoccupata da una situazione economica che non si può risolvere con la garanzia di un lontano alleato, l'Urss, che accorda una rilevante assistenza.

Ma nei discorsi di Castro si sente, più di tutto, l'addio all'epopea delle bande, la nostalgia dei giorni della guerriglia in compagnia di Che Guevara (il Che preferì ritornare alla macchia e morire sul campo piuttosto che naufragare nelle questioni amministrative), la delusione della realtà attuale, la distorsione dialettica del concetto socialista nel suo concretizzarsi difficile e angosciato. Messo in rottura da un'ansietà politica esistenziale, il lungo discorso di Fidel Castro registra la mutilazione nullificante di certi sforzi: da qui l'appello, costante e ripetuto, alla partecipazione del popolo: « Senza le masse, il socialismo perde la battaglia, si burocratizza, utilizza metodi capitalisti e ricade nella sua ideologia. Non può dunque esserci società più democratica della società socialista, e senza le masse il socialismo non può trionfare » (p. 274). Cui fa eco, alla fine di ogni discorso, l'appello più disperato: « Patria o morte. Vinceremo ».

F. G.

HANS URS VON BALTHASAR: « L'IMPEGNO DEL CRISTIANO NEL MONDO » - Traduzione di R. Mazzarol, edizioni Jaca Book, Milano 1971, pp. 160.

Oggi sono in molti a far osservare che la Chiesa non detiene il monopolio della grazia divina; la presenza nascosta della grazia si può infatti riconoscere ovunque vi sia un impegno autentico per la liberazione dell'uomo e la trasformazione del mondo. Ma con il diffondersi di queste convinzioni si fa strada anche l'impressione che

la Chiesa come tale non sia altro che una istituzione visibile, un'organizzazione che detta una serie di leggi, di comandamenti, di regole da osservare. Von Balthasar muove dalla considerazione di questa sterile alternativa tra un « cristianesimo anonimo » e una chiesa ridotta a pura organizzazione (alternativa in cui si dibatte attualmente gran parte della cristianità), per sottolineare la possibilità e l'urgenza di prendere un'altra strada; si tratta di ritrovare la sorgente di quella forza che costituisce la personalità del cristiano, lo rende diverso da tutti gli altri uomini e qualifica il suo impegno nel mondo.

Il punto di partenza per riscoprire la novità cristiana, il dono che Dio fa all'uomo, è il riconoscimento della iniziativa divina, che già nell'Antico Testamento si esprime nella elezione del popolo d'Israele tramite il patto che Dio stringe con Abramo. Ciò che innanzitutto è richiesto all'uomo non è di mettersi a fare, ma di obbedire, di seguire il gesto d'amore di Dio, con la disponibilità a proseguirlo nei confronti del prossimo: questo è il senso dei « comandamenti » nell'Antico Testamento, che non sono altro che specifiche possibilità date all'uomo perché egli cammini nell'amore di Dio verso la sua libertà. Nel Nuovo Testamento l'impegno di Dio per il mondo si attua definitivamente in Gesù Cristo: l'esito dell'iniziativa divina non è più soltanto la liberazione di un popolo dai dominatori stranieri, ma la liberazione dell'uomo « da tutte le potenze cosmiche del destino, delle costrizioni del peccato, dell'alienazione da Dio, della vacuità e infine della morte ». Il gesto salvifico di Dio, che si è compiuto in Gesù Cristo, si prolunga nella Chiesa: il suo ruolo non è quello di essere una « societas perfecta » chiusa in se stessa a fianco della società umana, ma di essere mediazione della salvezza che Dio ha posto per tutti gli uomini. « La Chiesa — dice von Balthasar — è con-servizio con Cristo per la redenzione del mondo. E' la con-divisione di Dio che in Cristo con-divide se stesso con il mondo ». Non si può quindi partecipare oggi all'impegno di Dio per il mondo se non impegnandoci con la comunione cristiana che rappresenta la continuità storica dell'iniziativa divina.

La nostra « permanenza nell'origine » è allora l'unica condizione perché la grazia di Dio possa realmente fecondare tutta la nostra azione nel mondo; e permanenza nell'origine significa essere dentro la comunione della Chiesa « come fanciulli senza parola, in atteggiamento di ricezione ». E' questa la sorgente di una attenzione al bisogno della singola persona umana, chiunque essa sia, che era rimasta del tutto sconosciuta al mondo precristiano. Ma qual'è la speranza che la Chiesa e il cristiano comunicano al mondo? Secondo l'autore la speranza cristiana non è per un domani migliore, non ricorda cioè il futuro storico del mondo, ma ha per oggetto il superamento del limite della morte. Ciò non significa che il cristiano si sottragga alla responsabilità di dar forma al mondo umano: anzi, proprio perché la sua speranza ha un'altra origine, il cristiano può fin d'ora realizzare attorno a sé un brano di società nuova, un presentimento di vita di risurrezione.

L'impegno del cristiano nel mondo si chiarisce così come proseguimento dell'impegno di Dio: il cristiano è colui che porta al mondo ciò che gli uomini aspettano e che non possono né inventare né costruire da soli. De Lubac ha dimostrato che è una illusione dell'epoca moderna quella di pensare ad una natura umana che possa trovare in se stessa il suo significato ed il suo compimento; in realtà l'uomo aspira a qualche cosa che è al di sopra della sua natura. Le ideologie che nel mondo di oggi tentano di rispondere a questa istanza di liberazione che è nell'uomo hanno le loro radici nel giudaismo: anche oggi infatti ci si illude di liberare l'uomo abolendo la legge, cioè rovesciando le strutture sociali in cui l'uomo si trova imprigionato; « l'inizio sta invece nel suo essere stato trasformato, così che da se stesso cambi la sintassi e la morfologia del-

le strutture ». Il dolore, la vanità, il peccato non potranno mai essere cancellati dalla faccia della terra; ma nella comunione cristiana l'uomo incomincia a sperimentare la liberazione. Intanto egli lavora per una trasfigurazione limitata e mutevole delle strutture, per cambiarle in strutture umane, cioè indirizzate all'ultimo fine dell'uomo. Ma proprio perché vorrà portare il mondo al di là delle sue speranze naturali, il cristiano si troverà sempre ad essere segno di contraddizione nel mondo, perché il mondo possa incontrare la salvezza che viene da Dio.

Questo libro è la trascrizione di una serie di lezioni tenute dall'autore a Einsiedeln per un raduno dei gruppi di « Comunione e liberazione » delle università di Friburgo, Berna e Zurigo. In appendice si trova la redazione della conferenza tenuta in occasione del medesimo raduno da Luigi Giussani. Sottolineiamo la particolare genesi di questo volumetto non per richiamare genericamente la necessità di un più stretto legame tra teoria e prassi o, nella fattispecie, tra teologia e vita; in questo caso infatti il nesso è più preciso, ed è tra la fede della Chiesa vissuta all'interno di una comunità precisa e la riflessione operata dentro questa vita di fede. Da questa unità dialettica si genera un discorso teologico che, come quello di von Balthasar, fa crollare tutti i falsi dualismi che oppongono la chiesa al mondo, o la vita religiosa del cristiano al suo impegno sociale; questi dualismi di moltiplicano quanto più la teologia attinge criteri e categorie da una saggezza di tipo mondano e non da un contesto di chiesa viva.

Il lavoro di von Balthasar è veramente un aiuto a ritrovare la sorgente della vita cristiana e i lineamenti del volto che il cristiano è chiamato ad assumere nel mondo. Il libro perciò va usato non solo come punto di partenza per un ulteriore lavoro teologico, ma come strumento di riflessione e di dialogo tra i cristiani, perché sia autentica e feconda la presenza della comunione nel mondo.

E. B.

GIUSEPPE SERMONTI: « IL CREPUSCOLO DELLO SCIENTISMO » - Rusconi editore, Milano 1971, pp. 247.

Il progresso scientifico ha esasperato una crisi d'ambientamento di cui i primi a preoccuparsi sembrerebbero essere gli scienziati. L'autore, anch'egli scienziato, intende con questo libro fornire il materiale per un giudizio sul problema, con una esposizione di notizie che servano a puntualizzare la situazione sui vari inquinamenti degli ambienti naturali, cioè su uno dei risultati più sensibili di una crescita tecnologica andata al di là di una graduale e dosata evoluzione.

Tuttavia l'autore non dice niente di nuovo o di non risaputo e, alla fine, il libro risulta più un compendio di nozioni tecniche che un saggio meditato, quale il lettore si poteva aspettare dal titolo. Tanto più che l'autore non esamina a fondo i problemi umani e morali del fenomeno e risolve ottimisticamente tutte le questioni, confidando in un ulteriore recupero della scienza, che riscatterebbe ciò che di sbagliato ha finora fatto evitando le impunità degli inquinamenti. Non si aspetti, pertanto, il lettore di vedere preannunciato in questo libro il tramonto del feticcio dello scientismo.

La scienza, che può provocare il massimo delle catastrofi, sarà in grado di scongiurarlo con altri strumenti: questo, almeno, è il parere dell'autore, che accontenta così i gruppi tecnocratici di ogni tipo e scuola. Stabilito, quindi, che certi valori e problemi etici non rientrano nello spirito del libro, ne consegue che esso rimane un pretesto per un ulteriore rilancio della situazione attuale. Mancano, così, l'invenzione di una ricetta originale e un nuovo linguaggio.

Potremmo, semmai, constatare che gli atteggiamenti mentali puramente scientifici non aiutano nella comprensione del momento storico e quindi in una serena analisi per un confronto delle crisi di civiltà.

Insensibile al richiamo di nuove prospettive, il libro rimane nella favolosa zona della calma centrale, con un senso di conformismo persino plateale, senza motivi di ricerca e di figurazione, limitato all'erudizione specialistica.

Ecco qualche stralcio qua e là: « Tutte le limitazioni imposte da metodo sperimentale (negli oggetti, nei concetti, negli ambiti) spingono la realtà verso il mondo della precisione, verso il rigore, la standardizzazione, verso l'elementare, l'astratto, l'assoluto, cioè verso un tipo di realtà che sia puntualmente riproducibile » (p. 126). « La scienza tende verso la sicurezza e la potenza, verso l'assoluto e il perentorio » (p. 128). « Eliminare dalla realtà ogni cosa incerta, che non possa tradursi in numeri e misure, che non possa risolversi in formule precise, fare della realtà un quadro freddo, inorganico, ineluttabile, ecco il compito che la scienza sperimentale sembra essersi assunto » (p. 130).

Piuttosto restrittivo, e lo ammette persino l'autore quando dice: « Il mondo futuro prospettato dalla scienza sperimentale è una sorta di gran vuoto che fa da scenario alla rappresentazione astratta della bravura umana. L'uomo cittadino vive già oggi in deserti artificiali, le città, nelle quali fruisce del dominio e dello sfruttamento che le sue tecniche gli consentono di esercitare nel mondo circostante » (p. 156). « C'è un altro aspetto di questa passione di dominio, di asservimento, di sfruttamento e di sconsacrazione della natura, che dobbiamo temere. Ed è che questo spirito aggressivo finisca per trasferirsi nei rapporti personali e sociali e nelle relazioni internazionali » (p. 157).

Però ottimisticamente conclude: « gli studiosi delle contaminazioni, dopo laboriose analisi e faticosissimi calcoli, finiscono talvolta con il concludere che il problema non è così grave come sembra » (p. 231) e « il grande allarme è stato ridimensionato dalle autorità sanitarie » (p. 233), « ci possiamo dunque considerare, pur nel palese inquinamento degli ambienti naturali, sotto una sorta di tutela chimico microbiologica, che ci rassicura con le provette di laboratorio e con le casistiche epidemiologiche che la nostra sopravvivenza in condizioni decenti di salute è garantita » (p. 233). Come volevasi dimostrare.

F. G.

EMMANUEL: « POUR COMMENTER LA GENESE » - Editions Payot, Paris 1971, pp. 392.

L'autore, che con lo stesso pseudonimo ha pubblicato un *Commentaire iuif des Psaumes,* ha scritto l'introduzione al libro della Genesi: un'introduzione destinata anche ai non giudei, ma che presuppone una posizione di giudaismo ortodosso come criterio di lettura. Egli mantiene, ad esempio l'autenticità mosaica della Torah, che è considerata interamente dettata da Dio, rifiuta ogni interpretazione critica (respinge vigorosamente la teoria documentaria) e dà valore significante ad ogni particolarità del testo nella sua attuale struttura. L'analisi strutturale può oggi ridare attualità al metodo di lettura tradizionale, non storico-critico del testo sacro ed è per questo che tale tipo di lettura, sia esso cristiano o giudaico, ci risulta più accessibile che in passato.

La lettura cristiana della Scrittura ha per centro l'unità dei due Testamenti e la tradizione ecclesiale: la lettura giudaica apprende la Bibbia nella tradizione del giudaismo.

Emmanuel commenta il Genesi nel quadro della tradizione giudaica, ritenendo tuttavia di scostarsene talvolta in favore della propria visione personale.

Su molti punti la tradizione giudaica e quella cristiana, si differenziano: Adamo non ha nella tradizione prima il valore che ha nella seconda, Caino è preferito ad Abele, Seth e Noè subiscono una svalutazione: anche per Abramo e per Giacobbe l'eguale valo-

rizzazione si manifesta in una diversa valutazione: la figura di Giuseppe è considerata tipologica del Cristo nella lettura cristiana ed è invece svalutata per rispetto a quella di Giacobbe nella lettura di Emanuel. Vi sono tre figure che indicano sacrificio e sofferenza nel Genesi: Abele, Isacco e Giuseppe. Solo per una di esse questo aspetto è accettato e dà luogo, anche per Emmanuel, ad una piena valorizzazione: Isacco.

Nelle figure chiave del Genesi l'autore sottolinea la differenza tra la lettura cristiana e quella giudaica. La lettura cristiana è identificata interamente a quella di Paolo: Gesù è recuperato all'interno della tradizione giudaica. La riduzione del cristianesimo al paolinismo è così radicale da ricordare quella dell'Anticristo di Nietzsche.

La tradizione giudaica rifiuta l'idea paolina di peccato originale: ma tale idea nasce da una lettura del Genesi e per escluderla occorre reinterpretare, in funzione di questa esclusione, il secondo e il terzo capitolo di esso. Emmanuel offre due diverse letture del testo. Secondo la prima, Adamo ed Eva sono simboli dell'umanità peccatrice, non hanno esistenza individuale: « tutto è simbolo nella storia del primo uomo ».

A questa spiegazione simbolica non si accorda bene la tesi che il peccato di Genesi II-III non sia veramente tale, ma sia piuttosto una disobbedienza. Adamo non pecca, disobbedisce. Non può peccare perché non ha la conoscenza del bene e del male: « all'origine dell'uomo c'è la disobbedienza di un bambino ». Avremmo una personalizzazione, e quindi una storicizzazione, di Adamo: con ciò egli non sarebbe un semplice simbolo della condizione umana. Ma Emmanuel affianca a questa lettura un'altra, in cui si vuole di fatto accettare maggiormente l'idea di peccato originale. L'albero sarebbe stato l'albero della conoscenza, del bene e del male. Egli ritiene che si possa leggere così il testo, perché conoscenza, pur essendo in stato costrutto, porta l'articolo: ciò è una possibilità di tipo ermeneutico e non di tipo grammaticale e fa parte del modo particolare di leggere ogni dettaglio della Scrittura proprio della tradizione giudaica. Emmanuel interpreta nel senso che i frutti dell'albero davano la conoscenza, indicavano il bene e il male finché erano attaccati all'albero perdevano questa proprietà quando venivano staccati. Mangiando il frutto, Adamo ed Eva perdono la conoscenza e il senso del bene e del male che prima avevano simili a quelli di Dio. Genesi III, 22 è interpretato al passato: ecco, l'uomo era come uno di noi per la conoscenza... Così si ha la nozione di uno stato dell'uomo diverso dal presente, che Adamo ed Eva hanno perduto per tutta l'umanità.

La morte, che viene dopo la trasgressione, è soltanto la conoscenza e l'angoscia della morte.

Qui la lettura di Emmanuel ricorda quella di Kierkegaard. Il realismo si mescola al simbolismo dando luogo a uno schema non omogeneo, assai diverso da quello paolino, che ricalca il senso letterale del Genesi, staccandolo in profondità.

Il vero peccato delle origini è il peccato di Caino; l'odio e la gelosia verso l'uomo. Emmanuel tende a fare l'uomo e non Dio il termine del peccato: trasgressione è riferito a Dio, peccato è riferito all'uomo.

Del peccato di Caino Dio è responsabile, perché non gradisce i sacrifici di Caino: Dio sottomette l'uomo alla sua prima prova e sceglie il più degno di lui, quello che per primo ha deciso di legarsi a lui, di offrirgli un sacrificio. Caino non sopporterà la prova, perché è geloso di Dio per riguardo ad Abele. Caino è paragonato a Giobbe. Egli si pente. Ciò che cancella il peccato è il pentimento: e Dio pone su di lui un segno, anche se lo punisce con la vita errante.

Mentre la tipologia cristiana della lettera agli Ebrei esalta Abele e attribuisce alla fede il valore dei suoi sacrifici (Ebrei, XI, 4), per Emmanuel la figura significativa è Caino, simbolo della salvezza mediante il pentimento.

Ma se questa è la salvezza del pec-

catore, a che i sacrifici? Non ci troviamo di fronte a un superamento della prospettiva cultuale, che non è compatibile con la posizione del giudaismo ortodosso e ritroverebbe il suo posto nelle critiche al culto aperte da Geremia? Tutto è ricondotto all'atto interiore del pentimento, senza riferimento al realismo dell'oblazione.

Noé è devalutato nella prospettiva di Emmanuel, è un giusto solo per riferimento alla sua generazione. E' il tipo di giustizia a cui possono giungere i gentili, una giustizia silenziosa, incapace di dialogo e di intercessione, a cui Emmanuel contrappone il parlare di Abramo, la sua intercessione a pro di Sodoma.

Quello che interessa Emmanuel come vero criterio del giudaismo non è la fede ma la parità con Dio, il dialogo. L'uomo deve liberamente obbedire a Dio, ma ha il diritto di parlargli, di discutere, di obiettare. Genesi XV, 6 (« Abramo credette a Dio, che glielo imputò come giustizia »), su cui si fonda la teologia paolina di Abramo e della fede-giustizia, è tradotto da Emmanuel così: « Abramo credette a Dio, e glielo attribuì come giustizia ». Abramo imputò giustizia a Dio di avergli fatto la promessa, cioè di averlo trattato con misericordia. Quello che qui è sottolineato è la relativa parità con Dio.

Questa parità è espressa proprio dal timore di Dio, che non è timore, ma un sentimento « inumano », cioè un amor divino. Il timore esprime propriamente un sentimento che va oltre ciò che è oggetto ordinario della coscienza umana per trapassare nella realtà divina. Qui Emmanuel giunge a contrapporre « esperienza mistica », propria del giudaismo, a « pietà » propria della gentilità.

Ciò bilancia l'accento umanistico che passa talvolta per queste pagine, in cui si afferma che il peccato è solo nella relazione tra uomo e uomo. L'autore risolve le pagine difficili della Scrittura, per rispetto a questa sua concezione, ricorrendo al simbolismo. Puramente simbolici sono gli ordini dell'herem, indicano un atteggiamento, non un comando. Simbolico è il rapporto di Abramo e di Sara con il Faraone.

Il rischio di questa concezione è di dover risolvere in chiave etica e non in chiave spirituale il messaggio scritturale. Il Vangelo offre l'amore di Dio al peccatore senza condizione: è dinanzi a questa rivelazione che il peccatore si pente. Il peccato vale nella prospettiva cristiana per il perdono di Dio che lo trascende nella redenzione; nella prospettiva di Emmanuel come qualcosa che può e deve essere cancellato solo dal pentimento.

Tuttavia la Torah non conosce il pentimento. Chi viola coscientemente la Torah deve essere staccato dal popolo, cioè messo a morte (Numeri XV, 31). Emmanuel spiritualizza questa norma, ma abbiamo anche qui il punto debole dell'esegesi che evoca sempre l'allegoria quando il testo fa difficoltà ed usa il litteralismo quando il testo conforta il suo presupposto teologico.

L'unica figura del Genesi che riceva una sottolineatura eguale nella tradizione giudaica come in quella cristiana è Isacco. E' proprio attorno a Isacco che si è formata, prima di Cristo, quella teologia dell'*aqeda* (da *aqad:* legare) che è la promessa della teologia cristiana della redenzione. L'*aqeda* è il sacrificio di Isacco, la libera offerta di sé al Signore, che dà valore al *tamid*, l'immolazione quotidiana dell'agnello, e all'agnello pasquale. Secondo il Targum di Genesi XXIII, 1, i cieli si apersero e Isacco vide la gloria di Dio, per questo egli non vedeva più. Un testo ebraico, che non sembra sia un' interpolazione cristiana *(Genesis Rabbah,* 56), giunge a dire che Isacco, portando la legna del sacrificio, portava la sua croce.

L'autore, quasi improvvisamente, scrive che giudei e cristiani possono richiamarsi ad Isacco ambedue.

Per Emmanuel Isacco, che rimane sempre in Canaan, è il simbolo di colui che ha raggiunto la pienezza. Canaan, la terra palestinese, è chiamata da Emmanuel « puro pensiero divino ». Isacco rappresenta l'elemento territoriale e nazionale nella trilogia dei patriarchi. Ciò che è nazione-

le sarà stabilito alla fine dei tempi: il tempio, i sacrifici, la regalità.

Emmanuel, che scandisce il suo testo con riferimenti di attualità, non dice nulla del ritorno di Israele in Canaan. Templi, sacrifici e regalità non sono stati stabiliti: Israele vive nella terra di Israele coi costumi della dispersione. Emmanuel non tocca il problema.

Vi è però un elogio della dispersione e la critica del legame di un popolo con una terra che viene visto come il fondamento del patriottismo pagano. D'altro lato, il ritorno sulla terra è però la premessa dell'avvento del Messia: solo quando Israele vivrà la legge nella sua terra, giungerà il Messia.

Giuseppe viene svalutato di fronte a Giacobbe, per le medesime ragioni per cui può essere cristianamente considerato come una figura del Cristo: Giuseppe credette, nel suo orgoglio umano, di salvare con la sua sofferenza coloro che egli amava.

Il libro è dunque una testimonianza interessante di lettura giudaica del Genesi, fuori del terreno neutro del metodo storico critico. Nel linguaggio cristiano, esso è un saggio di teologia, una lettura teologica del Genesi. In essa la tradizione giudaica ha posto a frutto i saggi delle nazioni, come Emmanuel li chiama quando li cita, senza nominarli.

G. B. B.

ALBERT PLE': « FREUD E LA RELIGIONE » - Traduzione di I. Vigone, Città Nuova editrici, Roma 1971, pp. 130.

« Non si è aspettato Freud » — dice l'autore — « per constatare tutto ciò che vi può essere di infantilismo, d'animismo, di superstizione, di magia negli atteggiamenti e nelle pratiche di molti credenti *qualunque* » (p. 106). Il progresso della fede consiste, invece, nell'evolversi verso un *ego* purificato dal principio del piacere (la *libido*, come noto, è uno dei cardini delle teorie di Freud): nel prevalere della carità sull'appetito sensibile, costringendo, in certo senso, l'uomo a un modo d'amore che non gli è spontaneo.

Il Plé sostiene che il credente progredisce nella fede perdendo le illusioni di una religione infantile. Perdendole, cioè, la sua intelligenza viene illuminata dalla realtà divina, il suo desiderio si converte in speranza e il suo amore in carità. Attraverso questa purificazione avviene il superamento della fede.

Lo scopo dello studio dei testi freudiani svolto dal Plé è cercare di capire quello che un ateo come Freud intende per religione, quali sono i limiti di una concezione materialistica e, soprattutto, correggere la visione atea del mondo con una maggiore aderenza al modo operativo della fede. Freud, infatti, credeva che il progresso della civiltà fosse sufficiente per mettere in disparte l'imponderabile, per riconciliare l'uomo con la crudeltà del destino, specialmente la morte, per indennizzarla dalle sofferenze e dalle privazioni che la vita comunitaria dei civilizzati impone (L'avvenire di una illusione).

Ovviamente, per il padre della psicanalisi il tema costante di ogni teoria è il complesso parentale (Totem e Tabù).

« Scaturito da una religione del Padre, il cristianesimo divenne la religione del Figlio » — dice ancora Freud in « Mosè e il monoteismo » — « e non poté fare a meno di eliminare il Padre ». L'idea di Dio, in quanto proiezione illusoria dell'immagine infantile del padre, provoca l'idea dell'onniscienza di Dio e il bisogno di ammirazione e di sottomissione sia a un ente che a un uomo superiore.

Per il Plé, che a sua volta psicanalizza l'uomo Freud, l'atteggiamento freudiano nei riguardi della religione denuncia la presenza di una nevrosi che sarebbe anteriore alle sue scoperte scientifiche. « Ci sembra incontestabile » — aggiunge — « che non soltanto le posizioni di Freud di fronte alla

religione e all'occultismo non siano necessariamente legate alla psicanalisi, ma anche che la sua lancinante preoccupazione di questi problemi, la fissità quanto le sue oscillazioni, persino la sua ambivalenza, costituiscano il sintomo di un'angoscia insufficientemente superata» (p. 62).

Per questo motivo la diffidenza di Freud nei confronti di ogni principio interiore era riconducibile a un concetto generalizzato, peraltro molto diffuso, per cui l'uomo consisterebbe di animalità e di intelligenza: in un gioco di sovrapposizione l'intelligenza a un certo punto rifiuta la sua origine animale. Portando avanti questo concetto, Freud non poteva che respingere l'esistenza di ogni principio spirituale.

F. G.

ROBERT JAVELET: «IMAGE ET RESSEMBLANCE AU DOUZIEME SIÈCLE DE SAINT ANSELME À ALAIN DE LILLE» - Editions Université de Strasbourg, Strabourg 1967, pp. 461 + 380.

Il periodo preso in considerazione nel presente testo è particolarmente importante perché è l'ultimo in cui il tema dell'«immagine e somiglianza» di Genesi I, 27 ha avuto una rilevanza teologica diretta in occidente: successivamente esso è rimasto patrimonio dei mistici, sino alla ripresa che ne ha fatto il secondo concilio Vaticano, il quale ha orientato sulla nozione di immagine l'esposizione della dottrina della Chiesa sulle realta secolari. Anche se si potesse convenire sul giudizio del Lafont secondo cui «la notion la plus capable de rassembler de manière simple l'anthropologie thomiste semble être celle de image de Dieu» (Ghislain Lafont: *Structures et méthode dans la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin - Paris* 1965, pp. 266), l'assunzione da parte di Tommaso della psicologia aristotelica ha segnato inevitabilmente anche l'antropologia teologica, ed ha così condotto alla distinzione di natura e soprannatura come la troviamo a partire dal Cajetano.

Lo Javelet ha organizzato il dossier dei teologi del dodicesimo secolo secondo uno schema di *exitsus reditus*: da Dio all'uomo, dall'uomo a Dio. Ha suddiviso all'interno di questo schema gli autori e ne ha così «spezzato» il pensiero, al punto che è relativamente difficile l'autonomia degli autori e delle correnti di pensiero. Risulta arduo cogliere l'omogeneità delle tesi dei diversi autori sui diversi argomenti.

Il termine immagine ha in primo luogo un riferimento trinitario e cristologico. Il Cristo è detto dalla lettera ai Colossesi «immagine del Dio invisibile». Immagine viene però assunto nella teologia trinitaria, e il Verbo è detto così immagine del Padre. Il termine «immagine» connota la filiazione: «Il Figlio è immagine perché generato» (Roberto di Melun). Ciò fa del termine immagine una precisa nozione trinitaria, portandolo a questo piano da quello cristologico proprio della lettera ai Colossesi. Ciò esclude che lo Spirito Santo possa essere detto immagine, perchè in questo modo immagine risulta un termine nozionale proprio al Figlio.

Una tale scelta esclude anche la esposizione lineare dei padri greci: il Figlio immagine del Padre, lo Spirito immagine del Figlio, l'uomo dello Spirito. Questo schema, non lontano da quello di Ilario che espone le nozioni trinitarie come *aeternitas, species* ed *usus*, è presente in taluno di questi autori: Tuttavia la concezione psicologica di Agostino, che vede nello Spirito Santo il vincolo d'amore tra Padre e Figlio, conduce ad applicare allo Spirito la nozione di somiglianza (somiglianza del Padre e del Figlio) e dare dunque ad ambedue i termini («immagine» e «somiglianza») il carattere di nozioni trinitarie.

L'aver usato il termine immagine, in origine cristologico, come una nozione trinitaria, assume un significato notevole proprio in cristologia. *L'ima-*

go Dei invisibilis della lettera ai Colossesi viene a connotare il Cristo proprio in quanto Verbo: e al tempo stesso lo qualifica come uomo.

Lo Javelet lo sottolinea: « le Christ comme homme est la manifestation de l'image eternelle; le Fils s'exprime dans le Christ » (p. 89). « Si l'homme est image du Verbe, c'est a travers le Christ » (p. 89). « Par le fil de la personnalité, l'Image va du Père jusq'a la chair du Christ» (p. 90). L'autore rileva che una simile proposizione è in contrasto con il modello di linguaggio teologico che viene da Agostino e che anche gli autori del secolo dodicesimo usano ampiamente, per cui l'immagine di Dio è nell'anima ed è un'immagine trinitaria. Si dànno così due linguaggi teologici: quello scritturale e preniceno, per cui il Verbo è immagine del Padre, il Cristo è immagine del Padre manifestata nell'umanità, l'uomo è immagine del Verbo attraverso il Cristo. E' questo linguaggio che dà maggior fondamento nella Scrittura, ma non è questo che è prevalso nella teologia postnicena, soprattutto dopo Agostino. Agostino, seguendo la linea prevalente dei padri, ha collocato l'immagine nell'anima in forma trinitaria *(mens, notitia, amor, memoria, intellectus, voluntas)*.

I teologi del secolo decimosecondo usano ancora il primo di questi linguaggi. Immagine per loro è un nome proprio del Figlio, la attribuzione del termine immagine allo Spirito Santo è generalmente abbandonata.

Riccardo di san Vittore motiva questa attribuzione del termine di immagine non con la filiazione, ma con la spirazione attiva. E' nella comune spirazione dello Spirito, in questa mutua conformità che il Padre è l'immagine del Padre. Non si potrebbe esser più lontani dalla teologia greca, sia dall'affermazione patristica dello Spirito come immagine del Figlio, sia dal *teologumenon* foziano dell'*ex solo Patre*. Ma Riccardo di san Vittore, conseguentemente a questa affermazione, rivede anche l'analogia psicologica agostiniana; non paragona più la Trinita alle facoltà dell'anima, ma a tre persone che s'amano: padre, figlio ed amico. Mai una teologia trinitaria postnicena è stata così poco essenzialistica. Il metodo usato dallo Javelet l'induce a non sottolineare l'originalità teologica di Riccardo.

L'idea del Cristo come forma perfetta del Verbo nella sua attività espressiva induce questi teologi a trascendere un'idea che è un bene comune della teologia dopo Origene: cioè la collocazione dell'immagine di Dio solo nell'anima, anche se rimane ancora prevalente la nozione agostiniana di *vestigium* attribuita alle realtà materiali. Citiamo come affermazione riassuntiva di questo superamento della prospettiva agostiniana, destinata a riprendere la sua compatta egemonia nel secolo successivo, quello che scrive Martino di Leon: « Dio ha fatto l'uomo a sua immagine e somiglianza, cioè la carne dell'uomo a immagine del corpo di Cristo e l'anima all'immagine della sua divinità » (Javelet, p. 234). L'affermazione ha un suono apollinarista e risente dell'influenza agostiniana, ma tuttavia riferisce contestualmente il termine di immagine tra Dio e il corpo umano mediante il corpo di Cristo.

Possiamo considerare un'espressione di Baldwin riassuntiva dell'uso del termine immagine come riferito contestualmente al Verbo, al Cristo e all'uomo: « Il Figlio unico di Dio, che attraverso l'immagine di Dio è stato formato in te, sarà egli stesso il tuo premio: è per il suo sangue che tu sei stato redento, affinché sia riformata in te l'immagine di Dio, per mezzo dello stesso Figlio che è l'immagine del Dio invisibile ». (Javelet, p. 309). L'immagine di Dio è quella del Figlio: essa viene riformata nell'uomo attraverso il sangue del Figlio.

Ma, come lo Javelet sottolinea (p. 310), è soprattutto la resurreziane la idea che induce i teologi del secolo dodicesimo a far partecipare il corpo all'immagine di Dio. Qui la paolina *imago (hominis) coelestis* (che comprende certamente anche il corpo) trova il suo uso teologico.

Ma è nell'ordine ecclesiale che la dot.

trina agostiniana dell'immagine situata soltanto nell'anima è di fatto trascesa. La mariologia del secolo dodicesimo è molto avanzata. A Maria Pietro da Celle applica l'espressione di Colossesi *imago Dei invisibilis.*

Pietro il Venerabile scrive che essa è l'immagine che corrisponde alla santità di Dio. La Madonna ci manifesta l'immagine dell'uomo celeste. Questa immagine, egli scrive, è portata dalla virginità, dall'integrità e dalla santità (Javelet, p. 364). Poiché è la funzione salvifica della Vergine ciò che le conferisce la dignità di immagine, e la funzione salvifica tocca anche, ed eminentemente, il corpo, è anche nel corpo che è così situata nella prospettiva salvifica, ecclesiologica ed escatologica, l'immagine di Dio.

Così la teologia dell'immagine, quando è svolta *ex professo*, è costruita sullo schema agostiniano e riferita soltanto all'anima. Quando essa è svolta nel quadro ecclesiologico od escatologico, essa ritrova il tono scritturale, e viene così riferita anche al corpo. E' proprio nell'ecclesiologia che appare un termine ulteriore a quello di immagine e somiglianza, cioè quello di *unitio.* Erberto di Boseham offre su questo punto una sintesi teologica più avanzata. Essa si fonda sul simbolismo delle nozze, un simbolismo, dunque, corporale: Adamo-Eva, Cristo-Chiesa, Dio-umanità.

L'incarnazione è vista come un matrimonio tra il Verbo e la carne. Attendiamo anche noi una simile unità, nel regno di unità e di pace; l'unità dello sposo e della sposa.

Per indicare la nostra trasformazione in Dio, Erberto non dubita di usare la parola transustanziazione. E ciò, nota giustamente lo Javelet, non significa alterazione: « le changement se fait par le dedans, sans qu' il y ait rupture de nature, alterité... Herbert manifeste que l'homme a vocation divine et est divin dés l'origine» (p. 359). Questa « transustanziazione » si compie non soltanto in ogni fedele, ma propriamente nella totalità dei fedeli e in tutta creazione: « Omnia tunc quasi una natura, quasi unus spiritus, quasi unus Deus, cum membra... demum in patria capiti unita fuerint; haec omnibus nunc in peregrinatione hac ad hanc patriae unitatem tendentibus, in unitate tunc imo quasi quaedem simplex, vera et prima et principalis unitas omnia tunc» (ibidem). L'immagine appare qui come il fondamento dell'*unitio,* e poiché *l'unitio* è integrale (investe spirito, anima, corpo), anche l'immagine è integrale. La prospettiva escatologica, che tocca anche il corpo, illumina l'antropologia della condizione storica dell'uomo e sottolinea che tutto l'uomo è immagine di Dio: con la resurrezione, proprio sulla realtà corporea risulta in pienezza la dimensione di immagine. E' la dimenticata posizione di Ireneo che tende a rivivere in questi autori. La Chiesa presente è per Pietro da Celle « quaedam imago et species futurae Ecclesiae » (p. 360). *Imago* viene usata in riferimento alla realtà sensibile trattando dei sacramenti e in particolare del sacramento eucaristico. Proprio parlando dell'eucarestia Ugo di san Vittore sottolinea l'unità di *imago* e di *res,* l'unità di realtà divina e di manifestazione umana. *Imago* implica, dunque, un riferimento alla umanità e alla visibilità: e al tempo stesso mantiene e contiene il riferimento alla divinità: « ipsa assumptio divinissimae eucharistiae, id est sanctissimae perceptionis corporis et sanguinis Jesu Christi, imago est et forma illius participationis Jesu, qua vel nunc ei in spiritu per dilectionem conjungi mur vel postmodum in eadem forma gloriae apparentes plena similitudine unimur » (p. 352). La partecipazione eucaristica è conformità e manifestazione della nostra unità di gloria *(eadem forma gloriae)* e di compiuta somiglianza *(plena similitudine).* L'eucaristia è *imago* della *plena similitudine unitio.*

Le dottrine sull'escatologia, sulla Chiesa, sui sacramenti, sull'eucaristia usano dunque un diverso linguaggio teologico da quello offerto dalla analogia agostiniana delle facoltà e presuppongono il Verbo e non la Trinità come *imago.* Questi autori mantengono anche aperta una prospettiva pneu-

matologica, interpretando « somiglianza » come un nome proprio dello Spirito. E' uno svolgimento della dottrina agostiniana dello Spirito come Amore e dono del Padre e del Figlio che sarà ripresa anche da Tommaso e dagli autori del secolo XIII. Per Ruperto di Deutz lo Spirito Santo è la *Similitudo* assoluta. Interessante l'applicazione mariologica, per cui « la Somiglianza e l'Immagine del Dio invisibile si sono incontrate nella beata Vergine » (Javelet, p. 363). L'uso di Somiglianza e Immagine come nozioni trinitarie consente di recuperare in una chiave diversa le nozioni psicologiche agostiniane. Fuori delle trattazioni che impone il riferimento al Cristo come immagine, affiora un altro uso di immagine e somiglianza, che annuncia la distinzione di natura e di grazia. L'immagine è la potenzialità divina che la somiglianza restaura. Tuttavia nemmeno la distinzione tommasiana e soprattutto la distinzione tomista tra natura e grazia non coincidono con la distinzione di immagine e somiglianza quale, in questa chiave, i nostri autori la intendono. Infatti, essi, pur riferendosi all'analogia agostiniana delle facoltà dell'anima, e quindi a un dato naturale nel senso tomista essi intendono sempre l'immagine come qualcosa di presente nella razionalità, ma non come di identico ad essa. Lo Javelet nota che per nostri autori, nelle creature, e in particolare nell'uomo, vi è dell'eterno. Né *ratio* né *mens* né *memoria* sono per i nostri autori riconducibili alle facoltà razionali della psicologia aristotelica quali Tommaso ce le presenterà.

Lo Javelet nota che l'uomo è detto da Baldwin capace di razionalità come è detto capace di Dio: « la raison est donc trascendante et correspond au Logos » (p. 176). Il contesto filosofico di questa teologia è un platonismo mistico, di derivazione agostiniana: l'idea di una ragione « chiusa » e autonoma nel suo esercizio intramondano propria dell'aristotelismo scolastico non è presente, ed è per questo che *ratio* implica di per sé un rapporto con Dio.

Di particolare rilievo, in questa prospettiva, è il modo in cui san Bernardo tratta l'immagine, un modo particolarmente vicino ai greci. L'anima è *ad imaginem Verbi*, la sua forma inamissibile è la tensione al Verbo: la sua dinamica e la sua onticità coincidono, l'anima è definita da Bernardo come un « ad imaginem », cioè « ad verbum ». Il Verbo stesso, in quanto immagine, è definito nei medesimi termini dinamici (evidentemente *ad Patrem)* dell'anima. La differenza tra l'anima e il Verbo è che la grandezza e la dignità sono conferite all'una per creazione, all'altro per generazione.

La differenza di dignità si fonda su una differenza d'origine. La prospettiva bernardina è compiutamente dinamica e relazionale, essa non si esprime per essenze, ma per relazioni. La formula: « la grandezza dell'anima è la forma dell'anima », ci dice che l'anima è l'Immagine, e dicendocelo in termini dinamici mantiene l'unione ed esclude l'identificazione semplice. La « natura » dell'anima è perciò espressa da Bernardo in termini che convengono anche alla natura divina: semplicità, libertà, eternità. La libertà è il termine chiave, in ragione dell'origine creaturale dell'immagine nell'uomo, essa può scegliere la *regio dissimilitudinis.* La deformazione del peccato è vista da Bernardo come un'aggiunta all'immagine di Dio, un *addementum*, così come lo è la grazia di Dio che ridona pienezza di potenza all'immagine. Ci troviamo in un universo diverso da quello delle essenze e delle nature che prevarrà dopo che l'influenza aristotelica si sarà esercitata in occidente. E' in quell'universo che preverrà il linguaggio teologico sulla natura e sulla grazia, che è poi divenuto corrente tra i teologi cattolici.

Lo Javelet ha sottolineato la differenza tra il clima intellettuale dei teologi del secolo dodicesimo e quelli successivi dandoci una notevole interpretazione, in questo quadro, del famoso argomento anselmiano. Esso non può essere pensato che nel quadro della teologia dell'immagine propria di questi autori: è la ricerca di Dio vivente all'interno della sua immagine d'uomo,

e quindi iscritto nella sua stessa razionalità. E' la prova cioè non della esistenza di Dio per un non credente, ma della possibilità per il credente di trovare la necessità di Dio iscritta nella propria ragione.

Lo Javelet ha compulsato i teologi del secolo dodicesimo su un argomento destinato a far risaltare la loro diversità per rispetto ai teologi scolastici e la loro continuità con la patristica. Il libro dello Javelet ci convince che il nome di prescolastici non rende giustizia di questi teologi, e che la teologia del secolo XII sarebbe meglio definita come ultima patristica che come prescolastica. Il Laterano quarto, che critica uno scritto supposto di Gioacchino da Fiore e canonizza Pietro Lombardo, è in questo veramente il segno di una scelta e la fine di un'epoca: ma le difficoltà che l'aristotelismo avrà ad imporsi nel secolo tredicesimo e con un certo tipo di metodo razionale chiuso indica la difficoltà del passaggio.

La ricerca di una nuova antropologia cristiana che oggi si compie mi sembra possa essere descritta come un recupero dell'antropologia patristica oltre l'antropologia scolastica.

G. B. B.

JEAN COLSON: « PAUL APOTRE MARTYR » - Editions du Seuil, Paris 1971, pp. 338.

Il Colson ha scritto la nuova biografia di Paolo a partire dai dati acquisiti oggi su terreno storico ed esegetico. I ritrovamenti del Qumran e di Nag Hammadi, la discussione aperta da Bultmann sugli elementi gnostici del Nuovo Testamento, l'attenzione sollevata dal problema dei giudeo-cristiani, il risorgere della controversia dei ministeri del Nuovo Testamento sono i nuovi dati di cui il biografo di Paolo oggi dispone.

Dopo quella di Gesù, quella di Paolo è l'unica biografia del Nuovo Testamento. Paolo è l'imitatore di Cristo che il Nuovo Testamento ci propone con maggior ampiezza ed efficacia. Pietro e Giovanni non si staccano dal contorno di Gesù. Paolo, che non ha conosciuto il Cristo secondo la carne, si manifesta come una personalità autonoma e diversa, eppure tutta correlata al Cristo, esempio del rapporto ecclesiale verso il capo del corpo. Come Gesù, il segno di Paolo è la sconfitta esemplare. Il Colson dà rilievo al drammatico incontro con la comunità di Gerusalemme riunita attorno a Giacomo nell'ultimo viaggio a Gerusalemme e accetta l'autenticità della seconda lettera a Timoteo, che testimonia la solitudine di Paolo dinanzi al giudice romano.

Paradossalmente proprio la rottura con il giudaismo, che godeva dello stato di *religio licita* nell'impero, rende il cristianesimo privo di copertura giuridica nei confronti delle autorità: e ciò costituisce il presupposto della persecuzione neroniana. La seconda lettera a Timoteo ci parla di un processo, il che evidentemente non poteva avere, nota il Colson, per oggetto la qualifica di cristiano: forse Paolo doveva già difendere il cristianesimo dalle accuse di empietà e criminalità che gli verranno mosse nei due secoli successivi al suo martirio. Così la sua opera si concludeva in un perfetto esemplare insuccesso, sia sul piano degli ebrei sia su quello dei gentili che su quello dei cristiani.

La polemica tra Paolo e i giudeo-cristiani è al centro della presente biografia.

Il Colson spiega in un modo nuovo la qualifica di « ellenisti » attribuita negli Atti ad un gruppo di giudei passati al cristianesimo. Egli si rifà alla polemica tra sostenitori del sacerdozio sadocita e sostenitori del sacerdozio maccabaico che ci è testimoniata, appunto, dai qumraniti.

I qumraniti erano sostenitori del sacerdozio sadocita: gli avversari del sacerdozio dei figli di Sadoc rifiuta-

vano la dinastia sadocita perché un sommo sacerdote di essa, Giasone, aveva aderito all'ellenismo. Da ciò, secondo il Colson, l'epiteto di « ellenisti » dato ai sostenitori della dinastia sadocita è passato anche ai convertiti al cristianesimo provenienti da questo gruppo.

La divisione tra « ebrei » ed « ellenisti » all'interno della comunità cristiana indicherebbe il perpetuarsi all'interno della Chiesa delle divisioni che preesistevano ad essa. Mentre Stefano e gli « ellenisti » cristiani saranno accusati di predicare « contro il santo luogo e contro la legge » e di affermare che « Gesù Nazareno distruggerà questo luogo e cambierà le usanze stabilite da Mosé » perché vedevano in Gesù « la pietra d'angolo prezioso della casa di perfezione del santo dei santi d'Aronne per l'alleanza di giustizia e l'offerta di odore gradevole » secondo le parole della Regola della comunità qumranita, gli ebrei cristiani, di mentalità farisaica, erano aderenti al culto ufficiale, quello del sacerdozio asmoneo. Il comunismo dei beni, praticato a Qumran, avrebbe la medesima ragione di quello degli « ellenisti » della Chiesa di Gerusalemme. La polemica di Stefano contro il tempio e per la spiritualizzazione del culto esprimerebbe la sintesi tra la spiritualizzazione qumranica del culto e il messianismo di Gesù.

La sostituzione di Paolo a Stefano risulta così chiarita: è proprio il fariseo senza macchia, Saulo, che prende il posto dell'« ellenista » Stefano nella polemica contro il tempio ed il culto. A questa prospettiva, il Colson lega la notizia di Atti IX, 29 secondo cui Paolo, nella sua prima venuta a Gerusalemme da cristiano, « si rivolgeva agli "ellenisti" discuteva con essi, ma questi cercavano di ucciderlo ». Gli « ellenisti » non cristiani temevano che l'influenza di Paolo accrescesse l'influenza degli « ellenisti » cristiani all'interno del loro gruppo.

L'autore scinde il capitolo quindici degli Atti in due parti: la prima comprende il colloquio di Gerusalemme e la decisione di Pietro (XV, 3-11; 19; 22-27; 30); la seconda comprende il colloquio di Gerusalemme e il secondo decreto, quello indicato da Giacomo (XV, 12-18; 20-21; 29). Egli ritiene che un viaggio di Paolo narrato negli Atti corrisponda al primo di questi viaggi, che è situato alla fine del primo viaggio apostolico, circa l'anno 49.

La seconda parte del racconto avrebbe invece sede nel viaggio di Atti XVIII, 22-23. Paolo si sarebbe rallegrato del primo incontro di Gerusalemme, ma non del secondo incontro con la comunità di Gerusalemme, riunita attorno a Giacomo. Ciò spiega perché le lettere paoline, in particolare la lettera ai Galati, non facciano mai cenno di questo tema. Ciò evidenzia, nella prospettiva del Colson, il contrasto tra Paolo e la comunità giudeo-cristiana che avrebbe il suo scioglimento drammatico nell'ultimo incontro a Gerusalemme. Secondo il Colson, qui Giacomo stesso appare soverchiato dagli « anziani », che sono il vero interlocutore di Paolo e lo spingono a fare i sacrifici nel tempio. Il Colson sottolinea fortemente le tensioni tra Paolo e la comunità di Gerusalemme: ma non bisogna dimenticare che egli ha fatto circoncidere Timoteo e si è legato con un voto, esattamente come quei giudeo-cristiani che sciolgono il loro voto a Gerusalemme e a cui Paolo si accompagna.

Paolo non ha mai tollerato che ai pagani fossero imposte pratiche ebraiche; ma ha ammesso una possibilità di osservanze legate alla Torah per i giudei. Il riferimento costante alla Scrittura comportava anche un atteggiamento non rigoristicamente ostile a pratiche che pure venivano considerate non più salvifiche nella prospettiva cristiana. I giudeo-cristiani non rifiutavano il principio paolino della libertà per i gentili, chiedevano solo di temperare questa libertà per riguardo ai giudei. Ci sembra dunque che il Colson abbia gravato la mano nella tensione tra le due provenienze dei cristiani, tra la comunità di Gerusalemme e le comunità gentili fondate da Paolo.

G. B. B.

AMBROGIO GIACOMO MANNO: « FILOSOFIA DEL LINGUAGGIO » - Libreria scientifica editrice, Napoli 1969, pp. 412.

Il Manno, già conosciuto per il suo saggio sulla metafisica di Heidegger dà un altro segno della sua capacità di cogliere nel nucleo più fondamentale le vaste e varie problematiche che agitano il pensiero contemporaneo con questa esauriente rassegna sulla filosofia del linguaggio, quale si è venuta configurando in questi ultimi cinquant' anni.

Si tratta dunque di un lavoro storico-critico limitato ad un periodo, quello attuale, senza dubbio il più fecondo per la filosofia del linguaggio. Ci consta comunque che il Manno sta proseguendo le sue ricerche ed allargando il suo interesse su di una disciplina molto più attuale e interessante: la semantica e le sue origini storiche.

Ne fa testimonianza il saggio che ha pubblicato su *Rivista di letteratura e storia ecclesiastica* (Napoli, n. 1-2, 1971): « Valore semantico della teologia secondo Duns Scoto », dove l'autore sostiene il valore semantico, diretto ed immediato del linguaggio e che « ... il discorso teologico, secondo Scoto, benché discorso umano ed inadeguato all'essere di Dio, è tuttavia altamente valido e semantico ».

Discorso questo che non solo dà una chiara documentazione dell'orientamento del Manno verso un'accentuazione della tematica del linguaggio religioso e teologico (dove la ricerca, anche in Italia, da qualche anno, procede con ritmo intenso), ma nello stesso tempo si pone come una logica conseguenza della tesi di fondo che al Manno premeva esporre nel presente saggio. L'esposizione storica del Manno, parte dall'atomismo logico e, attraverso il neopositivismo, giunge alla fase attuale della « linguistic analisis »; essa non si pone come una ricerca fine a se stessa, ma tende a dimostrare, attraverso le benemerenze e soprattutto le aporie di queste correnti, che oggi si deve ritenere chiuso il discorso del Wittgenstein ed in genere di tutto il neopositivismo logico, circa la non-significatività del discorso religioso. La pregiudiziale empirista e dommatica è finalmente caduta per cui quelle correnti più sensibili ed attuali dell'analisi linguistica, quali quella proposta da Ramsey, si mostrano « aperte » e disponibili per una interpretazione in chiave metafisica del reale.

Lo stesso Ramsey ha dimostrato che il linguaggio matematico e scientifico poggia su elementi di fede e su assiomi indimostrabili. Per cui al Manno preme sottolineare che di contro a facili interpretazioni e divulgazioni italiane della problematica della *linguistic analisys*, quali ad esempio il saggio di Antiseri: « Dopo Wittgenstein: dove va la filosofia analitica? », si deve ritenere che questa, lungi dal respingere e dal relegare il linguaggio religioso nel settore della non-significanza ritiene piuttosto che « l'opzione religiosa è una dedizione totale e conferisce un punto di vista, una "penetrazione", un discernimento rispetto al quale il ragionamento è impari; è tale discernimento a dettare le risposte, a dirigere le azioni, a dare le soluzioni ai problemi; esso diviene il punto focale di tutta la vita » (p. 342).

F. M.

POSTILLE

GESU' E LA POLITICA — *La teologia politica ha fatto sentire il suo contraccolpo sulla storia e sull'esegesi invitando storici ed esegeti a porsi la domanda: Gesù era un rivoluzionario?*

Due recenti monografie sono state dedicate all'argomento, una del Cullmann (Jesùs et les revolutionnaires de son temps, *Neuchatel, Paris 1970) l'altra di M. Hengel* (War Jesus Revolutionaer?, *Stuttgart, 1970). Ambedue raggiungono sul problema le conclusioni tradizionali: Gesù non fu un « rivoluzionario del suo tempo ».*

La tesi opposta è stata sostenuta da S. G. F. Brandon in un saggio molto noto, Jesus and the zealots *(Manchester 1967). Esso è dedicato soprattutto ad illustrare i rivoluzionari del tempo di Gesù, cioè gli zeloti. Gli zeloti non hanno beneficiato, come gli esseni del Qumran, di un massiccio ritrovamento di documenti, cosicché la ricostruzione che ne fa il Brandon è fondata su un fitto tessuto di ipotesi. Il Brandon vede nel Vangelo di Marco una* apologia ad christianos romanos, *cioè una deformazione intenzionata del volto zelota di Gesù. Tutte le fonti vengono contestate come nominalmente anti zelote e reinterpretate; non solo i Vangeli, ma anche Giuseppe Flavio.*

Si può dire che l'impresa del Brandon dimostri questo: che la tesi di Gesù zelota è sostenibile solo a prezzo di interpretare i Vangeli e Giuseppe Flavio come una falsificazione intenzionale della realtà circa Gesù o circa gli zeloti.

Ci è sembrata una ricostruzione molto più plausibile della realtà la biografia romanzata di Gesù, scritta da Max Brod, Il Maestro. *La citiamo perché Gesù è considerato dal punto di vista di un greco che diviene zelota in nome dell'oppressione romana della sua patria greca: Israele è il simbolo di tutte le patrie contro la signoria mondiale romana. E' un punto di vista, quello di Brod, molto vicino a quello che Brandon presta agli zeloti. Ed è proprio in questi che il protagonista greco di Brod finisce con il riconoscersi: ma è a ciò condotto dall'amore che ha per Gesù, perché Gesù gli fa amare Israele. Come si vede, le due tesi si costeggiano strettamente: eppure per Brod è molto chiaro che Gesù non è uno zelota. Gesù appartiene ad Israele (è un atteggiamento abbastanza diffuso questo oggi tra scrittori ebrei) ma non è zelota.*

Interpretare Gesù come un rivoluzionario è possibile solo negando il valore storico della testimonianza evangelica e neotestamentaria e facendo del « Cristo pacifico » una costruzione dei cristiani gentili: è possibile farlo negando anche l'originalità del suo messaggio e riducendolo semplicemente a posizioni, non bene conosciute per di più, del giudaismo del suo tempo. Verrebbe da domandarsi poi, in riferimento alla problematica contemporanea, che tipo di rivoluzionari erano gli zeloti. Il termine di rivoluzionario nazionale o sociale dice poco così come le categorie di destra o di sinistra, perché esse suppongono una problematica inesistente ai tempi di Gesù.

Il problema potrebbe porsi così: gli zeloti erano come i maccabei interessati soltanto alla purezza del culto o erano, influenzati in ciò dal movimento farisaico, dei sostenitori della purezza totale di Israele, della piena osservanza della Torah da parte di tutto il popolo? Il Brandon, che vede in Fineas e nel suo zelo (qana) *lodato da Yahvé (Numeri XXV, 6-13; Brandon, op. cit., p. 43) il prototipo cui gli zeloti si ispirano ritiene che essi si assumessero l'incarico di imporre a tutto il popolo l'osservanza della legge sino al punto di usare la violenza contro coloro che non l'osservavano: ciò spiegherebbe la denominazione di sicari, attribuita loro da Giuseppe Flavio, ma anche la dimensione della loro prospettiva, legata alla purezza non solo del culto ma di tutta la vita popolare. Il movimento zelota avrebbe così prospettive più ampie di quello maccabaico. Conterebbe in sé l'ideale di una teocrazia assoluta e, quindi, includerebbe l'elemento utopico proprio della sinistra rivoluzionaria moderna e non il realismo pragmatico della destra rivoluzionaria moderna.*

La questione deve però rimanere per forza sospesa data la scarsità di ogni informazione diretta sugli zeloti.

La prima e la seconda generazione cristiana hanno rifiutato un diretto rapporto con le posizioni politiche. La comunità cristiana di Gerusalemme abbandona la città nella guerra giudaico-romana dopo il martirio di Giacomo il Giusto. I giudeo-cristiani scelgono di rompere la solidarietà politica con il loro popolo nel momento della tensione decisiva, ritirandosi in Perea nel territorio di un protegé *romano, Erode Agrippa secondo (colui cui Paolo aveva detto: Re Agrippa, io so che tu credi ai profeti). Era il rifiuto di combattere la guerra d'Israele, la guerra della zelo. Le Lettere paoline, come gli Atti, mostrano l'atteggiamento deferente verso l'autorità romana proprio della Chiesa nata dalla gentilità.*

Nella rivista Recherches de Science Religieuse *(n. 4, 1971, p. 528), Henry Cazelles legge la posizione di Gesù e del Nuovo Testamento in relazione alla distinzione tra funzione politica e funzione sacerdotale contenuta nel libro di Ezechiele. Ma essa non è un punto maggiore della prospettiva di restaurazione e di rinnovamento del libro. Inoltre è collegata ad una certa diminuzione della prospettiva messianica e davidica, che non troviamo invece nei Vangeli, dove tutte le prospettive escatologiche dell'Antico Testamento sono riprese ed integrate. Il rischio è di vedere nella distinzione fra Chiesa e Stato l'ultima parola del Nuovo Testamento in materia di politica. Ci torna sempre in mente la terribile apologia della Chiesa fatta da Maurras: la Chiesa avrebbe trasformato un inno carico di tensione rivoluzionaria come il* Magnificat *in un traquillo e rallegrante inno dei vespri e fatto di un grande sconvolgimento sociale un'innocente liturgia...*

Nel medesimo numero della Recherches de Science Religieuse, *Jacques Guillet scrive che il sermone della montagna, chiamando la coscienza ad agire, a perdonare, a riconciliare, a inventare delle soluzioni, impedendole di dichiararsi soddisfatta dei risultati raggiunti, è alla fine più inquietante per un politico che la denuncia dei profeti che gridano quando l'ingiustizia è visibile, ma si fermano alle soglie delle coscienze (*ib. *p. 539).*

Il discorso potrebbe essere spinto più oltre, sino a domandarci se il Vangelo non contenga in se stesso una prospettiva di atteggiamento politico originale: cioè se ciò che appare come una posizione negativa, incidentale non possa essere esposta anche come un'opzione originale di fronte alla

realtà politica. Gandhi pensò la lotta per la verità (il Satygrahia*) partendo dal discorso della montagna: ricevette dal Vangelo un principio innovatore del comportamento politico.*

Il Gillet ha notato la differenza tra il tono politico diretto di alcuni profeti come Amos ed Isaia (sino a Giovanni Battista) e la mancanza di un tono analogo in Gesù. Tuttavia la continuità tra Gesù e i profeti non si situa su questo piano. Geremia, Ezechiele, il deutero-Isaia legano chiaramente la liberazione di Israele alla sua conversione. Non è un atto diretto, politico, un'alleanza o un'insurrezione, ciò che può liberare Israele; ma se Israele si concentra su Dio, allora si muove un altro ordine e questo ordine procura la salvezza, anche politica. Ciro è chiamato unto del Signore perché compie il suo disegno politico a pro di Israele. Il messianesimo consiste nel contrapporre il regno di Dio al regno dell'uomo, nel far intervenire il secolo futuro nel secolo presente. Il messaggio messianico annuncia la consumazione dei poteri mondani, che appartengono a questo tempo, e l'avvento nella storia del regno di Dio che è l'annullamento di ogni potere dell'uomo sull'uomo.

Il cristianesimo è, letteralmente, un messianesimo, cioè l'annuncio del regno di Dio. Il fatto che il regno sia anticipato nel segreto dei cuori non esclude che sia atteso sul piano delle realtà visibili. Il fatto che l'escatologia sia realizzata non toglie che essa sia anche aspettata. Gesù si è riferito in particolare a un termine messianico; il Figlio dell'uomo di Daniele VII. Questo simbolo comporta l'annuncio della lotta vittoriosa delle potenze mondane contro i santi, ma indica però che ogni potere sulla terra era dato al Messia.

La prospettiva della liberazione di Israele dal potere romano non poteva essere indifferente a Gesù, come non era del resto indifferente ai profeti la liberazione del popolo ebreo dall'esilio di Babilonia. Ciò che Gesù chiedeva al popolo era di riconoscere il tempo della sua visita, cioè la conversione, abbandonando le cose mondane, su cui si esercitava il potere di Cesare e accettando le realtà divine, perché si manifestasse il potere di Dio. Romano Guardini, nel suo Der Herr, *ha sottolineato questa prospettiva, che mette in risalto la dimensione di Gesù e del Vangelo storico.*

La prospettiva messianica può essere pensata come un tipo superiore di azione politica e può essere descritta in termini politici. In questi termini può essere indicata come una sottrazione pacifica e radicale del consenso al potere: il che comporta una concentrazione ed una interiorizzazione dei mezzi politici, la loro elevazione a mezzi spirituali e perciò universalmente umani (in questo senso, popolari).

Il potere, radicalizzandosi e totalizzandosi, si consuma e si distrugge. E il potere si radicalizza e si totalizza quando è sfidato sul terreno della coscienza, ed è stimolato a fare della coscienza uno spazio annesso al potere. Il problema è stato trattato da Jacques Maritain in Pour une philosophie de l'histoire *(Paris 1957, pp. 83 ss.).*

Sul piano storico, sembra il caso di notare che la leadership *proposta da Gesù a Israele era alternativa a quella che gli sarebbe stata posta dagli zeloti nella prima insurrezione e da Simone bar Kobca nella seconda; e che in realtà fu proprio la soluzione imposta da Gesù a vincere anche senza Israele. L'impero romano non fu vinto dagli insorti di Gerusalemme ma dai cristiani, anche se in tempi lunghi. La purezza spirituale conteneva come sem-*

pre una profonda intuizione storica: l'impero romano non poteva cadere nel primo secolo sotto i colpi di un'insurrezione, perché era la più potente macchina da guerra dell'umanità sino allora, ma era spiritualmente fragilissimo.

Noi pensiamo che l'apprezzamento della dimensione politica del cristianesimo debba rientrare tra i compiti di una teologia a dimensioni più ampie, attenta a problemi dimenticati, come quello stesso del rapporto di Gesù al popolo di Israele: ed anche ai problemi nuovi, quale quello della crisi del pensiero politico sia razionalista che rivoluzionario.

Il problema della qualifica politica del cristiano non può essere risolto che a partire dalla comprensione del problema politico del Vangelo: non può essere un rinverdimento del pensiero politico rivoluzionario in crisi, ma nemmeno la rimozione dell'autenticità e dell'integralità della situazione in cui Gesù operò e in cui diede la risposta normativa per i cristiani dei secoli futuri.

[Gianni Baget Bozzo]

LA DIALETTICA DI MAO — *La rivista* Ideologie *ha dedicato un suo numero (13-14) allo studio della rivoluzione cinese. Il fascicolo si apre con una bibliografia completa della letteratura italiana dedicata alla rivoluzione comunista cinese, dal 1945 al 1970. La seconda parte del fascicolo comprende alcuni articoli sovietici dedicati alla critica ideologica dei comunisti sovietici a quelli cinesi. La terza parte contiene alcuni saggi di studiosi italiani favorevoli al maoismo.*

Il centro del dibattito è costituito dalla dialettica di Mao. Gli scritti filosofici di Mao sono sostanzialmente due: il primo, intitolato Mao Tuen o sulla contraddizione, *fu redatto nel 1937 come conferenza alla scuola politico-militare antigiapponese dello Yenan: il secondo* Sulla giusta soluzione delle contraddizioni in seno al popolo *fu pronunciato alla undicesima sessione della conferenza suprema dello Stato nel 1957.*

Il problema che i sovietici sollevano è se gli scritti di Mao possono essere considerati marxisti. Sul piano della dialettica, essi obiettano a Mao fondamentalmente due cose. La prima è la negazione del carattere assoluto della conoscenza della realtà. Lenin ha scritto: « Per la dialettica oggettiva, l'assoluto è presente nel relativo. Per il soggettivismo e la sofistica il relativo è soltanto relativo ed esclude l'assoluto ». Mao, per i sovietici, nega il carattere assoluto della dialettica e quindi della conoscenza dialettica. Tutto è relativo, anche la conoscenza. Il criterio di verità diviene allora semplicemente il successo pratico: « Parlando in generale, scrive Mao, ciò che ha condotto a un risultato positivo è corretto, mentre ciò che non è coronato dal successo è erroneo ». L'obiezione sovietica è di soggettivismo e di pragmatismo. Di soggettivismo: non a caso Mao qui non parla di verità, ma di correttezza. La dialettica non è per Mao indicata come realtà oggettiva e quindi non costituisce verità oggettiva. Non vi sono che fatti relativi

che si oppongono ad altri fatti relativi; non è riconosciuta la dialettica come realtà che sottende tutti i fatti; il marxismo non è espresso come il riconoscimento della dialettica. Di pragmatismo: infatti, mancando il riconoscimento della dialettica marxiana come struttura oggettiva della realtà il punto di vista con cui si giudica il successo è assunto di volta in volta. E' solo la « quantità » di un fatto che determina il suo valore, e non è il suo significato oggettivo. Il successo del gruppo di Mao può essere inteso come il criterio « corretto » di verifica di una tesi e di una scelta.

La seconda obiezione che i sovietici fanno alla dialettica di Mao è che in essa manca la negazione della negazione o hegelianamente la sintesi: « Il maoismo ignora completamente la legge dialettica della negazione della negazione ». Tutto ciò che Mao intende per dialettica è il passaggio di un contrario nell'altro. Citiamo l'obiezione sovietica: « veramente in questa situazione la borghesia passa alla posizione occupata prima dal suo antipodo, vale a dire il proletariato, mentre il proletariato passa alla posizione che era prima della borghesia? Forse che gli opposti in seguito alla soluzione della contraddizione restano tali cambiando semplicemente di posto? Il proletariato, come è noto, è la classe degli sfruttati. Diventa forse la borghesia "attraverso la rivoluzione" del proletariato, una classe sfruttata, mentre il proletariato si trasforma conseguentemente in classe sfruttatrice della borghesia? ». Tanto basta per porre « in primo luogo », come fonte del maoismo, « l'ideologia tradizionale della società feudale cinese ».

Non vi è dubbio che la suggestione sia spontanea, perché il confucianesimo vede nell'alterna influenza di due princìpi, ambedue emanenti dal Tao, la causa della vita, la sorgente dei « diecimila esseri ».

Marie-Ina Bergeron ha scritto per la rivista dei gesuiti francesi Etudes *un saggio sulla « dialettica di Mao », che ci pare una notevole interpretazione della dialettica maoista.*

L'autrice fa notare che delle molte coppie di contrari che erano offerte dalla tradizione cinese, Mao, escludendo la più importante (lo Yin-Yang*) (come il* K'ien-K'ouen = *virile-femminile) ha scelto la coppia* Mao-Tuen, *cioè « lancia-scudo ». Il significato di questa scelta è dimostrata in un modo complesso.*

La chiave del sistema confuciano era l'armonia, e ciò era dovuto al fatto che esisteva un terzo elemento, il Tao, *da cui sia lo* Yin *che lo* Yang *derivavano. La comune origine fondava l'armoniosa integrazione.*

Anche la dialettica platonica supponeva un principio sintetico superiore ai contrari. La dialettica consisteva nel far affrontare da due persone il medesimo argomento: medio tra le due alterità era il pensiero che si purificava da tutti gli elementi particolari nel contrasto delle tesi. La dialettica hegeliana è invece monista: la contraddizione è inerente alla tesi che la risolve in se stessa, negando la negazione e raggiungendo con ciò un livello concettuale, e perciò reale, superiore. Nel saggio del 1937, Mao preferisce come termine Mao-Tuen *perché esso è la traduzione in termini di tradizione cinese della concezione dialettica occidentale: tra lancia e scudo non vi è un terzo termine, il* Tao, *come è tra lo* Yin *e lo* Yang.

La dialettica, dunque, non può essere tradotta in termini cinesi che in una terminologia di contrari che non riveli l'armonia, che non supponga l'unità di fondo e la spontaneità dell'integrazione. Tuttavia, a questo punto, l'obiezione sovietica rimane ancora. Abbiamo due contrari, senza il terzo

fondante della tradizione cinese, ma anche senza l'assolutezza del primo termine che è propria della dialettica hegeliana. Non vi è qui alcuna unità, ma soltanto appunto dei contrari interdipendenti (e si noti inoltre che la dialettica hegeliana della negatività non insiste, coerentemente, tanto sul contrario quanto sul contraddittorio). Mao ha però colto la differenza tra l'armonia cinese e la dialettica occidentale: da ciò ha elaborato una descrizione della realtà fondata su contrari autentici, senza mediazione o integrazione. Per questo ha scelto come immagine due strumenti bellici: la lancia e lo scudo.

Secondo la Bergeron, la soluzione maoista definitiva appare con il saggio del 1957, che è stato pronunciato nel contesto della politica dei « cento fiori ». La tesi, cioè l'ideologia marxista, porta in se stessa la propria antitesi « forma con essa un tutto ». Essa è il primo elemento della dialettica, è la « contraddizione principale », e « gioca il ruolo dirigente e determinante, mentre l'altro non occupa che una posizione subordinata ». Lo sboccio dei « cento fiori » permette alla « forza negativa » del marxismo, di esprimersi.

La tesi, il marxismo, dovrà (citiamo la Bergeron) « in un primo tempo conservare il positivo di ciò che nega, preservare non solamente l'integrità della tesi nella tesi stessa, il profumo del fiore nel fiore stesso, ma anche mostrarsi abbastanza sottile per discernere nell'altro il profumo del suo stesso fiore. Poi, in un secondo tempo, la forza negatrice non dovrà far altro che respingere tutto ciò che costituisce un freno allo sviluppo del positivo ». La Bergeron cita Mao: « Se ci sono degli errori, bisogna condannarli. Se c'è un'erba velenosa, occorre strapparla. Così la politica dei cento fiori, lungi dall'indebolire la posizione del marxismo, al contrario la rafforzerà ». La « contraddizione dominante », cioè l'ideologia marxista, mantiene sempre sotto controllo l'ideologia subordinata. « Ogni tesi è duale. Ogni affermazione, ogni positivo genera la sua propria forza negativa, concreta e precisa ».

Questa forza negativa è però venduta al principio che l'ha generata, « conserva il positivo di ciò che essa nega e non respinge che ciò che costituisce un freno allo sviluppo del positivo ». Queste ultime parole appartengono al saggio del 1957. In sostanza, il negativo non è che un momento del positivo. Ecco, dunque, per la Bergeron il senso ultimo del Mao-Tuen, *della lancia e dello scudo. La contraddizione principale, il marxismo si fa ora scudo, ora lancia, ora permette il sorgere della sua potenza negativa, e si lascia purificare da essa, ora schiaccia le erbe velenose che la purificazione stessa ha rivelato.*

E' il marxismo che è, dunque, a un tempo « lancia » e « scudo »: tesi, antitesi, sintesi. L'identico risulta più eguale a se stesso dopo che la potenza negativa si è esercitata.

Nell'interpretazione della Bergeron, in Mao esiste dunque la « negazione della negazione », esiste l'uso della potenza della negazione (contraddizione) propria della dialettica hegeliana. Non a caso il termine « contraddizione » è sottolineato da Marx. La dualità dei contrari è abbandonata per la comprensione dell'unità affermazione-contraddizione. Mao avrebbe tradotto Hegel in una pratica sociale.

La Bergeron conclude il suo scritto con l'apologia del Tao *e del « terzo risonante », cioè con l'apologia della cultura tradizionale cinese. Ma essa ha fornito la più efficace presentazione del maoismo che noi conosciamo. In*

sostanza, ha ricondotto Mao ad Hegel e ha messo così il maoismo in una posizione molto migliore per confrontare le altre critiche che gli sono mosse dagli ideologi sovietici.

Verrebbe anche fatto di applicare l'interpretazione della politica di Mao con l'interpretazione della Bergeron: il proprio ritiro, le guardie rosse, l'esercito. Non è il maoismo come metodo politico il tentativo di lasciar sempre manifestare la contraddizione nel quadro della egemonia?

[Gianni Baget Bozzo]

LA RISCOPERTA DELL'EBRAISMO — *Con questo titolo, monsignor John M. Oesterreicher ha tenuto una conferenza sul documento conciliare sugli ebrei il 25 ottobre del 1970 presso l'istituto di studi giudeo-cristiani della Seton Hall University.*

Che i rapporti tra giudaismo e cristianesimo siano entrati in una nuova situazione, profondamente diversa dal passato, è un fatto indiscutibile. I cambiamenti che hanno toccato ambedue le religioni bibliche sono profondi: il cristianesimo non è più una religione di Stato e, per quanto la sua influenza sia profonda in tutto l'occidente, è, come religione, in una condizione di minoranza. L'ebraismo ha subito come religione, e in misura ancora più profonda, la stessa crisi secolaristica del cristianesimo: ma sul piano politico è riuscito a ricostruire in Palestina il primo Stato veramente indipendente dopo la distruzione del primo tempio, mentre numerosi ebrei hanno ottenuto posizioni dominanti nella cultura occidentale. La secolarizzazione è stata lo spazio intermedio che ha permesso nuove comunicazioni, così come la crisi nazista ha permesso l'emersione di nuove solidarietà.

Ma forse uno dei cambiamenti più importanti riguarda, per gli uni e per gli altri, la nuova comprensione della stessa figura di Gesù. Il carattere profondamente ebraico della figura di Gesù e di tutto il Nuovo Testamento è apparso sempre più chiaro. E' sullo sfondo del giudaismo palestinese, ora sempre meglio conosciuto, che la figura di Gesù acquista la sua plausibilità storica. Il razionalismo, che voleva renderla evanescente, ha poi ceduto le armi proprio di fronte alla crescente visibilità della dimensione profondamente radicata nella Palestina del primo secolo di tutta la letteratura neotestamentaria. Il Mc Neill, nella sua storia dell'esegesi neotestamentaria, esamina il successo e poi la crisi del tentativo di Bultmann di interpretare il Vangelo su uno sfondo gnostico, con questo significativo titolo: Salus ex Judaeis. *Proprio i documenti qumraniti hanno fatto sentire con maggiore forza il fondo palestinese nel Vangelo di Giovanni e il carattere ebraico di temi supposti gnostici.*

Per converso, il tentativo di studiosi ebrei di ricomprendere Gesù all'interno della tradizione ebraica è sempre più notevole: vale ad esempio il saggio su Gesù scritto da David Flusser.

Martin Buber ha scritto che Gesù ha un posto grande nella storia della

fede di Israele. E Leo Baeck: « il giudaismo non può tralasciare il Vangelo di Gesù: non può misconoscerlo né farne a meno ». La testimonianza di questi autori è raccolta da Rabbi Geish, citato da monsignor Oesterreicher (The discovery of Judaism, *Seton Hall, 1971, p. 48).

La dichiarazione del secondo concilio Vaticano deve inevitabilmente condurre a una teologia dell'ebraismo dopo Cristo, che riconsideri con una nuova attenzione testi come Romani XI e Luca XXI, 24. Nella prospettiva paolina la cecità di Israele circa il Cristo ha un senso nella disposizione provvidenziale dei tempi e dei momenti: è ordinata alla salvezza della nazione e di tutto Israele, di Israele come disposizione provvidenziale. L'economia dei giudei e quelli gentili nella Chiesa è da poco entrata nell'attenzione teologica (citiamo il Peterson, il Fessard, il Maritain), la teologia della storia è entrata in un clima nuovo che le consente di trovare il suo pieno statuto non solo come disciplina particolare ma come criterio di considerazione di tutta la rivelazione come historia salutis. *Le questioni così poste sono certo lontane dal trovare soluzioni unanimi e soddisfacenti, ma tuttavia la legittimità di una teologia dell'ebraismo dopo Cristo è una parte essenziale di quella ampia prospettiva dottrinale e pratica che è stata tracciata dal secondo concilio Vaticano. La letteratura che considera teologicamente cristianesimo e giudaismo è in aumento: e ciò mostra che la visione del fondamento comune appare sempre più chiara. Ciò avrà certamente l'effetto di far considerare in modo diverso i problemi che dividono le confessioni cristiane. Incidentalmente, l'Oesterreicher ne accenna uno, che è un tema importante per l'ebraismo e divide il cattolicesimo dal protestantesimo: il tema del merito.*

La conferenza di Oesterreicher sembra però in qualche punto troppo tesa a farsi accettare dall'ebraismo, perdendo così i vantaggi di una visione equilibrata. Ma qui forse il problema della riscoperta dell'ebraismo risente della mitologia ecumenica, e viene strutturato nelle medesime categorie. Il riconoscimento del valore dell'ebraismo come corpo spirituale, e del ruolo nella storia della salvezza anche dopo Cristo (così come quello degli altri corpi cristiani) non ha tolto alla Chiesa cattolica il senso della sua unità e unicità. La molteplicità delle vie storiche non esclude l'unità della verità, né l'unicità del soggetto portatore di essa. Per questo la Chiesa non può non intendere la convergenza delle strade storiche verso un punto storico, essa stessa, e non invece come un unificarsi nell'escatologia.

Il giorno del Signore non nasce sulle rovine della storia umana, ma nel compimento del disegno di Dio, nell'unità del popolo di Dio. Tutta la tradizione ebraica ha posto in luce il rapporto che vi è tra l'unità e la fedeltà del popolo e l'avvento del Messia. Deve in nome della riscoperta di Israele questa dimensione pubblica e comune del popolo di Dio andare perduta nella Chiesa?

Proprio questo sembra accadere nella conclusione di monsignor Oesterreicher. Egli parla soltanto della conversione personale di ciascuno a Dio secondo la propria fede: dove può situarsi qui una teologia della storia, una prospettiva escatologica? Lungi dall'essere « ebraica » non è questa posizione interiore e individuale « greca » e « gentile »?

Soloviev, che recitò prima di morire una preghiera in ebraico per il popolo di Israele, ha espresso in altro modo la sua prospettiva escatologica: ha visto le attese di Israele (un Israele in armi, nella sua terra) fondersi

con la speranza cristiana nella comune lotta contro l'Anticristo: una prospettiva non interiore, ma esteriore, storica, collettiva. Omnis Israel salvus fiet.

*Non vi può essere altra prospettiva che l'unità organica tra la Chiesa e « tutto Israele ». Come ciò avvenga è il segreto di Dio. E' certo che ciò comporta, sia pure in termini diversi, un mutamento sia della Chiesa che dell'ebraismo, un loro crescere sino alla pienezza dell'*eschaton, *un ritrovarsi nella fedeltà alle loro tradizioni comuni, un ricomprenderle assieme. Questo movimento muove ora i primi passi. Che gli inizi siano nati su terreno storico (sia sul terreno dell'esegesi che su quello della realtà politica) indica che solo su terreno storico, pubblico e visibile può avvenire il loro incontro.*

Il rispetto reciproco è una condizione dell'incontro, ma ciò non può avvenire se si assume che tutto ciò che l'uno chiede dall'altro è una conversione interiore e individuale che non metta in questione la Chiesa e l'ebraismo quali essi sono attualmente.

Un altro punto dello scritto di Oesterreicher ci è parso contestabile, cioè un elogio eccessivo dello Stato di Israele. Dire che esso è lo Stato più « cristiano » che sia mai esistito ci sembra persino inopportuno dal punto di vista ebraico. E poi la motivazione è talmente modesta che non può non colpire: questo elogio è ottenuto perché gli israeliani fecero avere i loro soccorsi ai giordani quando re Hussein attaccò i feddayn mediante la croce rossa internazionale invece che a mezzo del loro organismo di soccorso nazionale. Dire che questi atti non egoistici sono segni profetici ci pare adulatorio. Proprio perché il rispetto è necessario, l'adulazione è inutile. Non bisogna dimenticare che oggi Israele è una potenza secondo questo mondo, il ché dovrebbe spingere un cristiano a evitare atti che possono suonare adulatori, omaggio alla potenza invece che sincera amicizia e comprensione.

Rimane che la riscoperta dell'ebraismo è un fatto tra i più importanti (in prospettiva di teologia della storia, il più importante) per la Chiesa nel nostro tempo. L'autore è un pioniere ed un testimone del rispetto e dell'amicizia tra cristiani ed ebrei, e la sua testimonianza personale dà autorità al suo scritto.

[Domenico Petri]

« UNA SPADA TI TRAPASSERA' L'ANIMA » (Lc. II, 35) — *La nostra fede cristiana è un tesoro di ricchezze non ancora del tutto esplorato. In particolare, malgrado tutto ciò che è stato detto e scritto sulle pene della Vergine, taluni aspetti sono stati ignorati. In un articolo, uno dei migliori esegeti francesi, il padre Feuillet, spiegava il senso della profezia di Simeone riguardante Maria (1) indicando le interpretazioni giuste e quelle da evitare. Egli sottolineava la difficoltà di interpretare questo passo del Nuovo Testamento alla luce di Ezechiele XVI, 17, come fanno alcuni esegeti: « Che*

(1) Cfr. *Cahiers Marials*, n. 76, 15 Janvier 1971, *L'annonce de la transfixion de Marie, Luc. II, 35.*

cosa c'è in realtà di comune — scriveva il padre Feuillet — tra la nazione d'Israele punita dei suoi crimini dalla spada e la Vergine Maria che partecipa al destino doloroso di suo figlio? ».

Il problema sollevato dal padre Feuillet ci sembra possa essere risolto nello stesso senso del destino della « figlia di Sion ». Infatti, un aspetto della sofferenza di Maria è forse fino ad oggi passato inosservato: il contesto « storico » in cui si inquadra la sua personalità. Essa è una ragazza del primo secolo, come sarà poi chiamato in relazione alla venuta del Messia, che vive intensamente la vita di fede del popolo ebreo del suo tempo, cioè la fede basata sull'Antico Testamento. Essa aspetta, quindi, con tutto il suo popolo, il Messia, che conosce soltanto per quanto ne dice l'Antico Testamento.

Occorre convenire che le profezie che lo concernono non sono esplicite; lo diventano soltanto quando se ne conosce la realizzazione, cioè il Nuovo Testamento. Tale è, in verità, la prospettiva cristiana: leggere, e bisogna farlo, l'Antico Testamento alla luce del Nuovo. Conoscendo così in modo preciso il contenuto reale delle profezie, è facile comprenderle.

Supponendo che non sia stato così per la santa Vergine, noi commetteremmo un vero anacronismo spirituale: Maria non sapeva chi sarebbe stato il Messia né quando sarebbe venuto. E' sotto questo aspetto che bisogna comprendere il problema postole dall'annuncio dell'angelo: nata dalla tribù di David (2), cresciuta secondo gli insegnamenti della Scrittura, essa apprende che l'angelo le chiede di diventare madre del Messia; ma sia che essa abbia o non abbia avuto il proponimento di conservare la verginità (3), l'angelo le chiede di accettare, nel mistero della fede, il disegno divino senza conoscere il modo del suo realizzarsi.

Molti teologi ed esegeti, e al loro seguito molti laici, ritengono che Maria abbia avuto delle rivelazioni mistiche a chiarimento della volontà di Dio. Niente nella Scrittura avvalora una simile ipotesi. Non c'è nemmeno, a nostro avviso, una ragione di opportunità. Al contrario, più la fede di Maria si fondava sul mistero, più grande è il suo merito. Maria sapeva, così, quello che sapeva comunemente il popolo ebraico: un inviato da Dio, nato dalla tribù di David, sarebbe venuto per « salvare » il suo popolo.

Dall'annuncio dell'angelo in poi, la fede di Maria ha dovuto crescere in relazione alle difficoltà che le si presentavano: chi era, dunque, questo « Figlio di Dio » che lei aveva la missione di mettere al mondo? Per lei, « buona israelita » (cfr. Jn. I, 47), l'Altissimo, l'Eterno, colui di cui non si aveva nemmeno il diritto di pronunciare il santo nome, come poteva diventare così vicino? Il mistero dell'incarnazione, che sta alla base del cristianesimo, le poneva, anche se in maniera diversa, gli stessi problemi che pone oggi a noi, cristiani del ventesimo secolo.

---

(2) Nella prospettiva dell'Antico Testamento, è ovvio pensare, con tutta la tradizione patristica, che Maria fosse della tribù di David; affermazione messa in dubbio oggi da alcuni esegeti. Se Maria non fosse stata della tribù di David, non avrebbe potuto comprendere l'annuncio dell'angelo. Chiariremo più avanti le ragioni di tale affermazione. Cfr. san. Tommaso III a, q. 31, art. 2.

(3) Sembra che il giudaismo del tempo di Cristo abbia conosciuto in certo modo il valore spirituale della verginità e quello del celibato (cfr. i terapeuti d'Egitto e gli esseni di Qumran). Si veda sull'argomento una recente opera di H. M. Manteau-Bonamy, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit, commentaire de « Lumen gentium »*, pp. 97 ss.

Quanto alla Trinità, non poteva saperne nulla. E' a poco a poco, meditando le parole di Gesù, che ha potuto intravedere questo secondo mistero. « Maria conservava tutte queste cose in cuor suo » (Lc II, 51).

Questa oscurità della fede è stata per Maria causa di ulteriori sofferenze; la tradizione le ha viste come un'intima partecipazione a quelle del Cristo (4). Peraltro, una di tali sofferenze non è stata finora sufficientemente considerata: quella causata a Maria, e a Gesù, dall'incomprensione del loro popolo, il popolo d'Israele. Come Maria, anche gli ebrei potevano riconoscere in Gesù il Messia annunciato dai profeti. Da questo punto di vista, l'episodio della sinagoga di Nazareth è significativo: Gesù si presenta come l'unto del Signore predetto da Isaia. Ma gli ebrei non vedono in lui che « il figlio di Giuseppe » (Lc IV, 22). Durante tutto il tempo del ministero pubblico essi chiedono « dei segni » (Mt. XII, 38-39).

E' ciò che Gesù rimprovererà agli ebrei: di non aver « creduto » in lui, di non aver avuto fede. E' soltanto questa fede che ha avuto Maria, e lei sola. Sin dall'annuncio dell'angelo, essa avrebbe potuto dubitare, come fecero più tardi gli apostoli, prima della Pentecoste. E' proprio per aver creduto in Gesù che Maria ha avuto subito coscienza della gravità dell'incomprensione della sua gente.

Tale incomprensione s'è estesa insieme alla notorietà di Gesù. Dapprima limitata a Nazareth, lo ha poi seguito nel suo peregrinare. Il numero dei suoi discepoli cresceva, ma anche quello dei suoi nemici. Il Vangelo mostra daltronde i tentennamenti della folla, ora favorevole ora ostile. L'incomprensione e l'ostilità sarebbero progressivamente aumentate fino al dramma del Calvario.

Maria segue questa evoluzione con un doppio motivo d'inquietudine. Quello del suo cuore di madre, ma anche quello che tocca più da vicino la sofferenza di Gesù: la constatazione che il loro popolo, il popolo ebreo, il popolo di Dio respinge il Messia che gli è stato inviato. E' vero che questo fatto non concerne la totalità del popolo ebreo, giacché in particolare Maria, la prima, ha dato la propria fede a questo misterioso personaggio ch'era suo figlio. Ma è anche vero che « gli ebrei, in gran parte, non hanno accettato il Vangelo, ed anzi non pochi si sono opposti alla sua diffusione » (5). Maria assiste quindi al dramma della divisione del popolo ebreo, del suo popolo. Questa sofferenza che le è propria (assieme al Cristo che ha conosciuto la stessa cosa: in questo senso Maria partecipa alla passione) corrisponde perfettamente sia alla profezia di Simeone che a quella di Ezechiele: la spada del Signore punirà per la sua incredulità Israele, che sarà ormai « cieco » (2a Cor. III, 15; cfr. Rom. XI, 7). La stessa spada spezzerà in qualche modo in due il popolo ebreo: da una parte gli ebrei fedeli al loro destino, i quali — con Maria — comprenderanno che il Messia atteso è il crocifisso morto sul Calvario e resuscitato il mattino di Pasqua. Dall'altra parte vi saranno gli ebrei increduli. Israele sarà diviso in due, con una rottura non più politica, ma spirituale; tale rottura rappresenterà un dolore ulteriore per la Vergine.

---

(4) Cfr. H.M. Manteau-Bonamy, *op. cit.*, pp. 121 ss.

(5) Dichiarazione *Nostra aetate* del secondo concilio Vaticano, n. 4. Questa dichiarazione ricorda nel paragrafo precedente che Cristo, Maria e gli apostoil fanno anch'essi parte del popolo ebreo.

In questo modo, la profezia di Simeone si collega a quella di Ezechiele; la spada che trafigge Israele, trafigge anche il cuore di Maria. Una sofferenza che presenta due aspetti: da un lato Maria capisce che il suo popolo ha perduto i privilegi che gli erano stati concessi: « Il regno di Dio sarà dato ad altri » (6). Dall'altro, soprattutto, Maria non poteva non provare angoscia per il destino spirituale di coloro che non hanno accettato il Messia. Con san Paolo, essa ha sentito « una grande tristezza ed un continuo dolore al cuore » (7) per tutti coloro che hanno tradito la loro vocazione divina.

Questi non avevano mai riconosciuto in Gesù il Messia annunciato dai profeti. Maria ha tanto più coscienza della gravità dell'incredulità della maggior parte degli ebrei in quanto ha anch'essa compreso l'importanza del disegno divino per il suo popolo: farlo passare dalla fede per il giudaismo vetero-testamentario a quella in Gesù, Dio e Figlio di Dio, salvatore degli uomini.

Maria è stata la prima ad aderire a questo mistero di fede radicato nell'incarnazione: la venuta del Messia, l'accettazione del suo messaggio imponevano la comprensione della « Scrittura », l'Antico Testamento, in modo diverso da come era avvenuto fino ad allora. C'era da un lato la necessità di passare dalla concezione del Dio uno e trascendente dell'Antico Testamento alla concezione trinitaria, assai più misteriosa e quindi più difficile per l'intelletto umano. Per gli ebrei, infatti, era già difficile credere alla possibilità che Dio potesse assumere la natura umana. Tale sforzo di fede è paragonabile a quello dei pagani per passare dalla fede in più divinità alla fede in un Dio unico e trascendente. Pur conservando la fede dolorosamente ricevuta attraverso l'Antico Testamento, bisognava riconoscere un mistero ancora più profondo.

D'altra parte, occorreva che si comprendesse che le promesse fatte loro attraverso la voce dei patriarchi e dei profeti non erano semplicemente relative a questo tempo ma allungavano la prospettiva di salvezza sino alla vita stessa di Dio, di cui nulla si conosce al di fuori di quanto ha detto Gesù. Maria è stata la prima ad affrontare questo mistero.

Queste due difficoltà hanno rappresentato, per la maggior parte del suo popolo, uno « scoglio ». La maggioranza degli ebrei è stata priva di questa fede in Gesù, necessaria per capire chi egli era e ciò che era venuto a insegnare. La divinità del Cristo, la promessa di una vita divina sono state rifiutate per mancanza di fede.

Oggi abbiamo di fronte le stesse difficoltà. La nostra moderna sensibilità, ribelle all'oscurità luminosa della fede, respinge proprio quei princìpi che fondano il cristianesimo. E' questa la causa profonda della crisi che attraversa la Chiesa. In tal senso, l'esempio offertoci da Maria è di una sconcertante attualità. Come lei, con lei, noi abbiamo difficoltà a credere che Gesù è insieme uomo e Dio, e che, morto sulla croce, è veramente resuscitato per darci sin da ora il principio della vita divina.

---

(6) Mt XXI, 43. Questo passo, con altri simili (Hb VIII, 6-13), impedisce di dare a Rom XI, 29 (« I doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili ») un senso assoluto. Ci permettiamo di rimandare a D. Judant, *Judaisme et christianisme. Dossier patristique*, in particolare il capitolo XIII (*Ndr.*: sul libro della signora Judant si veda la recensione apparsa su *Renovatio*, n. 3, 1969, pp. 501-503).

(7) Rom IX, 2. Questo passo di san Paolo non va ignorato.

Se accettiamo di seguirla in questo mistero di fede che ci supera, noi conosceremo come lei la « spada » che spezza il cuore e che, per noi come per Maria, è la tristezza infinita di vedere il nostro « popolo », la Chiesa, dilacerato fra coloro che cercano di rimanere fedeli malgrado le difficoltà che la fede comporta e coloro che, rifiutando queste difficoltà, pèrdono il senso della oscurità luminosa. La scissione nel popolo ebreo, come quella nella Chiesa, non è che un aspetto di quella che prova l'umanità intera, e la cui constatazione non può che essere fonte di sofferenza.

Questo dolore, con l'esempio di Maria, sarà fonte di vita se sapremo restare fedeli all'insegnamento del Cristo, come ci è stato tramandato dalla tradizione della Chiesa. E' motivo di conforto pensare che i nostri problemi di fede sono gli stessi di Maria e degli apostoli (8). Come loro, accettiamo la « spada » nel nostro cuore, con la speranza che a questo sacrificio succeda una Pasqua gloriosa, così per la Chiesa come per ciascuno di noi.

[Dénise Judant]

(8) Si tratta di una « traversata del deserto ». Questo aspetto delle sofferenze di Maria ci sembra chiarire il senso del misterioso testo della Apocalisse XII, 18: la Donna (Maria o la Chiesa) è portata nel deserto. In tutta la tradizione, il deserto è un rifugio ove si trova Dio, ma nell'aridità e nelle sofferenze dello spirito.

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista.

Con il numero precedente è scaduta la maggior parte degli abbonamenti: non tutti sono ancora stati rinnovati. Preghiamo i nostri abbonati che vogliono rinnovarci la loro amicizia ed il loro appoggio di confermare la sottoscrizione per il 1972, che rimane invariata, con cortese sollecitudine.

SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9 alle 12,30. La consultazione dello schedario può anche avvenire in orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 52.588.

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

American Ecclesiastical Review *(Washington)* - Analecta Bollandiana *(Bruxelles)* - Analecta Sacra Tarraconensia *(Barcelona)* - Angelicum *(Roma)* - Anglican Theological Review *(Evanston - Usa)* - Antonianum *(Roma)* - Apollinaris *(Roma)* - Aquinas *(Roma)* - Archivo Teologico Granadino *(Granada)* - Asprenas *(Napoli)* - Augustinianum *(Roma)* - Benedictina *(Roma)* - Bibbia e Oriente *(Fossano)* - Bibel und Kirche *(Stuttgart)* - Bible et Vie Chrètienne *(Maredsous)* - Biblica *(Roma)* - Bulletin du Comité des Etudes *(Paris)* - Bulletin des Facultes Catholique de Lyon *(Lyon)* - Bulletin de Littèrature Ecclésiastique *(Toulouse)* - Bulletin de Théologie Biblique *(Rome)* - Burgense *(Burgos)* - Carmelus *(Roma)* - Catholic Biblical Quarterly *(Weston)* - Christus *(Paris)* - Ciudad de Dios *(Madrid)* - Civiltà Cattolica *(Roma)* - Clergy Review *(London)* - Communio *(Granada)* - Concilium *(Brescia)* - Diakonia *(Brescia)* - Dialogo *(Brescia)* - Divinitas *(Roma)* - Divus Tomas *(Piacenza)* - Downside Review *(Oxford)* - Doctor Communis *(Roma)* - Ecumenical Review *(Geneve)* - Ekklesia *(Roma)* - Elencus Bibliographicus Biblicus *(Roma)* - Ephemerides Carmeliticae *(Roma)* - Ephemerides Liturgicae *(Roma)* - Ephemerides Mariologicae *(Madrid)* - Ephemerides Theologicae Lovanienses *(Louvain)* - Esprit *(Paris)* - Estudio Agustiniano *(Valladolid)* - Estudios Ecclesiasticos *(Madrid)* - Estudios Lulianos *(Palma de Mallorca)* - Etudes Théologiques et Religieuses *(Montpellier)* - Evangelische Theologie *(München)* - Franziskanische Studien *(Werl)* - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie *(Freiburg)* - Gregorianum *(Roma)* - Harvard Theological Review *(Cambridge)* - Irénikon *(Chevetogne)* - Irish Theological Quarterly *(Maynooth)* - Islam *(Berlin)* - Istina *(Paris)* - Itinéraires *(Paris)* - Itinerarium *(Lisboa)* - Kairos *(Salzburg)* - Kerigma und Dogma *(Göttingen)* - Journal of Biblical Literature *(Philadelphia)* - Journal of Ecumenical Studies *(Philadelphia)* - Journal of Religion *(Chicago)* - Journal of Religion *(Leden)* - Journal of Theological Studies *(Oxford)* - Judaica *(Zürich)* - Laval Théologique et Philosophique *(Québec)* - Liturgia *(Burgos)* - Lumen Vitae *(Bruxelles)* - Lumière et Vie *(Lyon)* - Maison-Dieu *(Paris)* - Manresa *(Madrid)* - Marianum *(Roma)* - Mélanges de Science Religieuse *(Lille)* - Miscellanea Comillas *(Madrid)* -

Monte Carmelo *(Burgos)* - Münchener Theologische Zeitschrift *(München)* - Naturaleza y Gracia *(Salamanca)* - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie *(Berlin)* - New Testament Abstracts *(Cambridge)* - New Testament Studies *(London)* - Nouvelle Revue Théologique *(Louvain)* - Nova et Vetera *(Genève)* - Novum Testamentum *(Leiden)* - Numen *(Leiden)* - Orientalia Christiana Periodica *(Roma)* - Pensée Catholique *(Paris)* - Pensée Orthodoxe *(Paris)* - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica *(Roma)* - Rassegna di Teologia *(Milano)* - Recherches de Science Religieuse *(Paris)* - Regnum Dei *(Roma)* - Religioni Oggi *(Roma)* - Renovatio *(Genova)* - Revista Agustiniana de Espiritualidad *(Calahorra)* - Revista Española de Teologia *(Madrid)* - Revue Benedectine *(Maredsous)* - Revue Biblique *(Paris)* - Revue d'Ascétique et de Mystique *(Paris)* - Revue de Qumran *(Paris)* - Revue de Théologie et de Philosophie *(Lausanne)* - Revue de l'Histoire des Religions *(Paris)* - Religions Studies *(London)* - Revue des Etudes Augustiniennes *(Paris)* - Revue des Sciences Philosophiques et Théologique *(Paris)* - Revue d'Histoire Ecclesiastique *(Louvain)* - Revue des Sciences Religieuses *(Strasburg)* - Revue Théologique de Louvain *(Louvain)* - Revue Thomiste *(Toulose)* - Ricerche Religiose *(Piacenza)* - Rivista di Ascetica e Mistica *(Firenze)* - Rivista Biblica *(Brescia)* - Rivista Liturgica *(Torino)* - Rivista di Pedagogia e Scienze Religione *(Torino)* - Rivista di Storia della Chiesa in Italia *(Torino)* - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa *(Firenze)* - Rivista di Teologia Morale *(Bologna)* - Rythmes du Monde *(Bruges)* - Sacra Doctrina *(Bologna)* - Salesianum *(Roma)* - Salmanticensis *(Salamanca)* - Sapienza *(Napoli)* - Science et Esprit *(Québec)* - Scottish Journal of Theology *(Edimburgh)* - Scriptorium Victoriense *(Vittoria)* - Scuola Cattolica *(Venegono)* - Seminarium *(Roma)* - Spiritus *(Paris)* - Stromata *(San Miguel)* - Studi Medievali *(Spoleto)* - Studia Monastica *(Montserrat)* - Studia Patavina *(Padova)* - Studi Francescani *(Firenze)* - Studium *(Madrid)* - Teologia *(Buenos Aires)* - Teologia del Presente *(Torino)* - Teologia Espiritual *(Valencia)* - Testimonianze *(Firenze)* - Theological Studies *(Baltimore)* - Theologische Revue *(Münster)* - Theologie und Philosophie *(Frankfurt)* - Theologische Quartalschrift *(Tübingen)* - Theologische Zeitschrift *(Basel)* - Thomist *(Baltimore)* - Traditio *(New York)* - Universidad Pontificia Bolivariana *(Medellìn)* - Verbum Caro *(Taizé)* - Verbum Domini *(Roma)* - Vers l'Unité Chretienne *(Paris)* - Vetera Christianorum *(Bari)* - Vetus Testamentum *(Leiden)* - Vigiliae Christianae *(Amsterdam)* - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *(Berlin)* - Zeitschrift für Katholische Theologie *(Innsbruck)* - Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte *(Köln)* - Zeitschrift für Theologie und Kirche *(Tübingen)*. - Zygon *(Chicago)*.

Altre pubblicazioni a carattere religioso, spirituale, filosofico, letterario e politico, che non vengono schedate, sono a disposizione per consultazione.

ABBONAMENTI

Italia	**L. 2.500**
Estero	**L. 3.200**

L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a RENOVATIO.

L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.

L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli.

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat poste international.

Los senores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

UNA COPIA

Lire 800

« RENOVATIO » E' IN VENDITA NELLE SEGUENTI LIBRERIE:

ANCONA

« Fogola », piazza Cavour 4-5

CHIAVARI

« La Zafra », via Martiri della Liberazione, 36

FIRENZE

« Il Parterre », viale Don Minzoni 25c

GENOVA

« Arcivescovile », via T. Reggio 45 r.
« Burioni », via Balbi 4
« Edicola cin. Orfeo », Via XX Settembre
« Figlie di S. Paolo », Via Buranello n. 224 r. (Sampierdarena)
« S. Paolo », piazza Matteotti 31 r.

LECCE

« Figlie di S. Paolo », via Paladini 9

MILANO

« Angelicum », piazza S. Angelo 2
« Edizioni Paoline », piazza Duomo 20

ROMA

« Ancora », via Conciliazione 63
« Paesi Nuovi », piazza Montecitorio 60
« S. Paolo », via della Conciliazione 16/20
« Salesiana », via Marsala 40

ROVERETO

« Piccolroaz », via Orefici 23

SAVONA

« Figlie S. Paolo », p.zza Vescovado 1

TORINO

« S. Paolo », via Consolata 1 b

TRENTO

« Artigianelli », via S. Cuore 35

VENEZIA

« Pio X », S. Marco 337 c

VERONA

« Salesiana », via Rigaste S. Zeno